2-5

Ct 3 — 640

1-3

5000

LEGATORIA

CAIETANI CAN. SANSEVERINO, GAETANO, 1811-1865

INSTITVTIONES

SEV

ELEMENTA

PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE

CVM ANTIQVA ET NOVA

COMPARATAE

A

NVNTIO CAN. SIGNORIELLO

CONTINVATAE ET ABSOLVTAE

editio novissima

avcta et emendata

Nec recuso... hominem nosse se, et perspicere debere, quid sit, unde sit, quare sit; Min. Fel., Octav. n. XVI.

VOL. I.

ALMA COLLEGE
102
LIBRARY
Sa59
Alma, California

NEAPOLI
APVD OFFICINAM BIBLIOTHECAE CATHOLICAE
SCRIPTORVM
in via vulgo san-Giovanni-Magg.-Pignatelli-aedibus Fibreniana
MDCCCLXXXV

33673

Huius Operis ius proprietatis in Legum tutela est; et Auctor vetat, sine expressa sua facultate, in quodcumque idioma versionem fieri.

NEAPOLI — TYPIS FRATR. MANFREDI
in via vulgo *Sannicandro*, 4
MDCCCLXXXV

MONITVM EDITORVM

Tertio typis committentes Institutiones, seu Elementa Philosophiae Christianae cum antiqua et nova comparatae, *novarum rerum, quae in libri fronte apposita sunt, rationem referre necessarium arbitramur.*

Doctrina nobilis et clarus Nuntius Signoriello, nonnullos abhinc annos inter Metropolitanae Ecclesiae Neapolis Canonicos cooptatus, perillustris philosophi Caietani Sanseverino, eiusdem Ecclesiae Canonici, dum viveret, magis quam discipulus, perfecta fuit imago. Quod si iste merito tantam in re philosophica celebritatem consequutus est, ut philosophorum nostri aetatis temporis habeatur facile princeps, ille quoque scriptis suis cum practicae, *tum* speculativae *Philosophiae, sapientia ac eruditione refertis, doctoris sui copiam scientiae et styli perspicuitatem exprimit ad unguem.*

Quem igitur Caietanus Sanseverino socium sibi adscivit in tot laboribus exantlandis ad Christianae Philosophiae instaurationem, quod ipsemet in Introductione Operis sui principis testatus est, hic eius incepta prosequutus, hisce Institutionibus manus admovit easque absolvit. Nam, e vivis sublato Cano-

nico Sanseverino, duo prima harum Institutionum volumina et tertii initia imperfecta, immo mutila manebant. Tunc suum esse duxit noster Signoriello Anthropologiae *finem imponere, eaque tertium confecit volumen, evulgatum anno 1868, cui quartum adiunxit anno 1870* Theologiam naturalem *complectens. Postea, cum priora etiam duo volumina rursum in ordinem redegisset, ipsaque extendisset,* alteram *totius Operis vulgavit editionem, et hanc pluris habuerunt philosophiae cultores. Nunc tertiam prodimus, eiusdem Canonici Signoriello curis auctam ac dispositam, plurimumque emendatam, quam te, amice lector, aequi bonique facere, et comiter excipere confidimus.*

Neapoli die festo Omnium Sanctorum an. MDCCCLXXXIV.

INDEX

(volvminis hvivs)

MONITVM EDITORVM . . . . . PAG. III

Epitome historiae Philosophiae ad totam Operis rationem intelligendam . . . . . » 1

Introductio ad Philosophiam . . . . . » 29

LOGICA

Prolegomena . . . . . » 35

PARS PRIMA

CAPVT I. *De notionibus*

ART. I. Quomodo in Logica de notionibus tractandum sit. » 39

ART. II. De Praedicabilibus. . . . . » 42

ART. III. Quinam sint termini univoci, aequivoci, atque analogi, explicatur. . . . . » 51

ART. IV. De Praedicamentis, seu Categoriis. . . . . » 53

ART. V. De Definitione, et Divisione. . . . . » 62

CAPVT II. *De Enunciatione*

ART. I. Quid sit enunciatio, explicatur . . . . . » 67

ART. II. De elementis enunciationis . . . . . » 69

ART. III. De veritate, et falsitate enunciationis. . . . » 76

ART. IV. De diversis enunciationum speciebus . . . . » 79

ART. V. De enunciationum oppositione et conversione . » 89

CAPVT III. *De Ratiocinatione*

ART. I. De Ratiocinatione in universum spectata . . . » 95

ART. II. De Syllogismo deductivo. . . . . » 99

ART. III. De Inductione, sive Syllogismo inductivo . . » 113

LOGICAE PARS SECVNDA

(p. 124)

CAPVT I. *De Syllogismo sophistico*

ART. I. Varia sophismatum genera exponuntur. . . . » 126

ART. II. De sophismatum causis, et locis, eorumque diversis solutionibus . . . . . » 132

CAPVT II. *De Syllogismo dialectico* (p. 137)

ART. I. Quaestiones, quae in universum circa res institui possunt, recensentur, et quomodo in dialectica instituendae sint, exponitur. . . . . » 138

AMT. II. De usu dubitationis ad investigationem veri . . » 142

ART. III. De usu historiae scientiarum in ipsis scientiis . » 145

ART. IV. De generibns argumentationum dialecticarum . » 147

ART. V. De instrumentis, quorum ope loci ad solutionem quaestionum dialecticarum opportuni inveniuntur . . . . » 149

ART. III. De origine, augmento, diminutione, et corruptione habituum. . . . . PAG. 437
ART. IV. Nonnullae circa potentiarum habitus recentium philosophorum sententiae refutantur. . . . . » 440

IDEOLOGIA

Proloquium. . . . . » 444
CAPVT I. *De origine idearum in universum spectata*
ART. I. De Empirismo . . . . . » 445
ART. II. De systemate idearum innatarum . . . . . » 448
ART. III. De Transcendentalismo. . . . . » 465
ART. IV. De Ontologismo . . . . . » 477
ART. V. De Psychologismo rationali . . . . . » 497
ART. VI. De connexione verborum cum cogitatione. . . » 502
CAPVT II. *De vi et potestate notionum universalium*
ART. I. Philosophorum de vi notionum universalium diversae opiniones recensentur. . . . . » 515
ART. II. Philosophorum sententiae modo recensitae ad examen revocantur. . . . . » 518
CAPVT III. *Quomodo intellectus varia rerum genera cognoscit*
ART. I. De modo, quo intellectus res materiales cognoscit. » 528
ART. II. Quomodo animus se ipsum cognoscat. . . . » 531
ART. III. Utrum intellectus humanus substantias immateriales intelligere possit. . . . . » 533

CRITERIOLOGIA

Proloquium. . . . . » 536
CAPVT I. *De internis criteriis veri*
ART. I. Quaedam notiones in antecessum definiuntur . . » 536
ART. II. De criteriis conscientiae, et sensuum exteriorum. » 545
ART. III. De criterio rationis . . . . . » 569
ART. IV. De veracitate memoriae. . . . . » 582
CAPVT II. *De externis criteriis veri*
ART. I. De auctoritate humani testimonii . . . . . » 583
ART. II. De Scepticismo vulgari . . . . . » 596
ART. III. De Scepticismo mystico. . . . . » 608
ART. IV. De Scepticismo critico. . . . . » 614
CAPVT III. *De vi et certitudine criterii*
ART. I. Utrum mens humana moraliter considerata verum semper assequatur. . . . . » 617
ART. II. De auxiliis, quibus mens humana moraliter spectata in veri investigatione adiuvanda est. . . . . » 622

EPITOME

HISTORIAE PHILOSOPHIAE

AD TOTAM OPERIS RATIONEM INTELLIGENDAM

Philosophiae Christianae elementa traditurі consilium operis, institutique nostri ipso in limine aperire e re esse ducimus. Quod ut facile assequamur, de philosophiae origine, praecipuisque vicissitudinibus breviter disserendum nobis est.

Quisquis animum suum parumper scrutatus est, dubitare non potest, quin ad scientiam rerum adquirendam natura sua pertrahatur [1]. Huius, qua homo tenetur, naturalis sciendi cupiditatis causa ex eo repetenda est, quod quaelibet res ad actiones naturae suae consentaneas exerendas naturaliter inclinat. Nam, cum genus actionum intellectricium illud sit, quod ad naturam hominis proprie pertinet, homo ad cognitionem causarum rerum, in qua scientia posita est, adipiscendam natura sua feratur oportet [2]. Inde factum est, ut homines, et maxime ii, qui ceteris vi ingenii, et efficacia voluntatis excellerent, cum phaenomenorum, in quae incidebant, causas ignorarent, animum suum ad illas investigandas applicarent. Iam, quoniam cognitio rerum per causas, ut modo diximus, est scientia, ex illis investigationibus diversae scientiae paullatim extitere, et tandem *Philosophia* constituta est, quae apud veteres complexum omnium scientiarum designabat. Hanc ob causam Plato [3], et Aristoteles [4] philosophiam ab *admiratione* profectam fuisse statuerunt. Is enim admiratur, qui, cum in aliquod phaenomenon incidit, eius causam ignorat; unde, si ad hanc causam inquirendam accedit, profecto ab admiratione excitatur [5].

---

[1]) Cum Deus sit conditor naturae humanae, desiderium causas rerum cognoscendi menti hominis a Deo insertum esse Origenes merito observavit. Vid. *De principiis*, lib. II, n. 4, ed. Carol. Delarue, Parisiis 1733.

[2]) Cf s. Thom., *In lib. I Met.*, lect. I.

[3]) *Theaet.*, p. 155 A, ed. H. Stephanus, Parisiis 1733.

[4]) *Met.*, lib. I, c. 2, ed. Bonitz, Bonnae 1848.

[5]) Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. III, c. 25, n. 8.

At vero admirationem unicam causam philosophiae fuisse putandum non est. Etenim primo generis humani parenti rerum scientiam cum naturalem, tum supernaturalem a Deo infusam fuisse ab antiquissima historia mosaica primaevae conditionis generis humani [1], necnon ab aliis Sacrarum Litterarum libris [2] luculenter edocemur [3]. Mosis historia narrat quoque homines prima illa mundi aetate saepe vocem Dei auscultasse, et consuetudinem cum Angelis habuisse; unde illos sub visibili Dei, Angelorumque eius tutela fuisse constans veterum Scriptorum Ecclesiae opinio est [4].

Iam locuplex haec divinarum, humanarumque rerum cognitio divinitus accepta a tribus filiis Noe, nempe Sem, Cham et Iaphet, qui post diluvium in diversas partes terrae diverterunt, et antiquissimorum Imperiorum fundamenta iecerunt, populis, qui ab eis ortum duxere, procul dubio tradita fuit; hoc tamen discrimine, ut apud Semi posteros, qui nationem hebraeam constituerunt, pura, ac sincera floruerit, apud vero Chami, et Iapheti nepotes, ob immanem morum corruptionem, tractu temporis valde depravata fuerit.

Haec autem traditorum dogmatum corruptio huiusmodi non fuit, ut gentes illorum oblivio prorsus caperet. Etenim ex certis veteris historiae documentis novimus apud antiquos Indos, Sinenses, Aegyptios, Persas, antiquissimos Graecos, Romanos, necnon apud Germaniae, et Scandinaviae populos vestigia primitivae Revelationis circa Unitatem Dei, et Trinitatem Divinarum Personarum, creationem mundi, et originariam generis humani iustitiam, eiusque lapsum reperiri [5]. Accedit, quod ex dispersione decem tribuum Israel, ex longa captivitate babylonica populi iudaici, et ex commigratione Iudaeorum in Asiam, in Ae-

---

[1]) *Genes.*, II, 19. — [2]) *Eccli.*, XVII, 6.

[3]) Primum hominem ab ipso Deo institui debuisse ipsamet ratio, ut suo loco dicemus, nobis suadet.

[4]) Cf Origen., *Contr. Celsum*, lib. IV, c. 79, et 80, *Opp.* ed. cit., et s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. X, c. 25. Divinae huius educationis necessitas a non paucis Rationalistis tandem agnita fuit. Sed de his alias.

[5]) Praeter libros alibi (*I principali sistemi di filos. sul Criterio*, c. 2, § 6, p. 227, not. 1, ed. 2ª, Napoli 1858) a nobis laudatos, qui alicuius harum Gentium traditiones enarrant, consulere iuvat F. Schlegel, *Filosofia dell' istoria* etc. lez. V, pp, 84 sqq, 1ª vers. ital., Napoli, *Biblioteca cattolica* 1858; Riambourg, *Rationalisme, et Tradition., Oeuvr. phil.*, t. III, p. 7-429, Paris 1837, ceterisque omissis, Signoriello, *Del Progresso religioso del genere umano* etc., in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. IX, p. 93 sqq, Napoli 1845.

gyptum, et in Europam, quae sequentibus temporibus frequentissima fuit [1], nonnullae harum Gentium multa ex Hebraeis discere potuerunt [2]. Quamobrem non pauca capita doctrinae, quae Deus Adamo, aliisque Viris sanctissimis principio revelavit, vetustis Gentibus innotuisse tum reliquiae huius primitivae revelationis, quae apud ipsas servatae sunt, tum commercium, quod aliquae ipsarum cum Hebraeis habuerunt, luculenter suadent.

Sed, si hoc certum est, ne revocari quidem in dubium potest, quin propter admirationem, quam Plato, et Aristoteles principium philosophiae esse dixerunt, antiqui Sapientes Gentium multa ingenio suo excogitassent [3]. Immo, etsi doctrina divinitus accepta apud Patriarchas, et populum sacrum Hebraeorum, qui ab eis originem repetebat, integra, et incolumis extiterit; tamen Patriarchas, et Sapientes populi iudaici non paucas cognitiones meditatione, et observatione sibi comparasse indubium est [4].

Quae cum ita se habeant, nemo inficiari potest, antequam Graeci ad philosophandum data opera accederent, non parvam cognitionum suppellectilem apud exteras gentes, et in ipsa Graecia extitisse, sive ipsam hominum ingenio partam, sive divinitus acceptam esse existimetur. Haec cognitionis suppellex *barbarica* [5] ab antiquis nuncupata fuit, quia Graeci, quemadmodum dein-

---

[1]) Peregrinationes Pythagorae, Lao-Tseu, aliorumque sapientum apud Hebraeos, quippe quae valde incertae sunt, silentio praeterimus.

[2]) Cf Theodoret., Serm. I *De curandis Graec. affect.* in eius *Opp.*, ed. *Schulix*, et *Noësselt.*, t. IV, Halae Saxon., 1769-1774.

[3]) Cf s. Aug., *De Doctr. Christ.*, lib. II, c. 19, n. 29. Quae, et quanta fuerit haec vetustissimarum Gentium scientia, ex vestigiis primaevae Traditionis exorta, et ex Sapientum investigationibus aucta, cognoscere admodum difficile est. Nam, praeterquam quod multa monumenta nobis deficiunt, inter omnes constat illarum Sapientes, et maxime Pontifices, praeter scientiam ἐξωτερικήν (*exteriorem*), quam cum vulgo communicabant, aliam, nempe ἐσωτερικὴν (*interiorem*) excoluisse, quam soli *sacrorum initiati* ab eis excipiebant. Hanc arcanam scientiam apud omnes Gentes viguisse s. Augustinus (*De Civ. Dei*, lib. IV, c. 31, et 32, lib. VI, c. 5, lib. VII, c. 5, et lib. IX, c. 7) testis est locupletissimus. Cf eo profanis Scriptoribus Sainte-Croix, *Recherches hist. et crit. sur les mystères du paganisme*, 2e ed. revue, et corrig. par Sylvestre de Sacy, part. I, sect. V, art. 5, t. I, p. 196 sqq, et passim, Paris 1817.

[4]) De philosophia Hebraeorum legere iuvat Thomassinum, *La mèthode d' étudier, et de enseigner chrétiennement, et solidement la philosophie*, lib. I, c. 1-7, p. 28-87, Paris 1693.

[5]) De philosophia barbarica cf Otto Huernius, *Antiquitatum philosophiae barbaricae libri duo*, Lugduni Batavorum 1600, et Bruckerus, *Hist. crit. phil.*, Period. I, pars I, t. I, p. 46-363, Lipsiae 1767.

ceps Romani, *Barbaros* vocabant, quotquot valde extranea, et peregrina lingua utebantur.

At vero doctrinae, quae ab Oriente in Graeciam migrarunt, non ita inter se connexae, et evolutae erant, ut ullum integrum cognitionum systema efficerent. Laudi Graecis vertendum est, quod illas ad examen revocassent, in ordinem digessissent, et non paucas veritates ex naturali rationis lumine a se detectas cum illis composuissent; quare primi omnium populorum dicendi sunt, qui philosophiam proprie, et stricte sumtam excoluerunt.

Ex his facile intelligitur nos dissidere a Iudaeis, qui, duce Aristobulo [1], Graecos universam suam philosophiam a Sacris Scripturis surripuisse volunt, aeque ac a Scriptoribus graecis, qui, ut ex iis, quae adversus ipsos antiqui Apologetae disputarunt, colligitur, suam philosophiam esse autumabant *autochtonam*, nempe cum ipsa terra Graeciae natam, ita ut nec Pythagoras, nec Plato, nec alius suae gentis philosophus quidquam a Iudaeis, ceterisque Barbaris didicerit [2]. Nos enim mediam amplectentes sententiam, quam fere omnium Patrum communem esse Franc. Baltus e S. I. solide ostendit [3], contendimus 1° Philosophos graecos praecipua dogmata, ex quibus varia eorum systemata conflantur, a sapientibus populorum Orientalium, et maxime ab Hebraeis excepisse; 2° ipsos ex nativis humanae mentis viribus plurima vera invenisse, et ex his in concordiam cum doctrina traditionali adductis integrum scientiarum systema confecisse.

---

[1]) Cf Lud. Gasp. Valkenaer, *Diatribe de Aristobulo iudaeo philosopho peripatetico*, Lugduni Batav. 1806.

[2]) Harum sententiarum priorem Traditionalistae, posteriorem Rationalistae ob diversa, quae sectantur, philosophiae principia propugnant. Etenim Traditionalistae, inter quos, ut nuperrimos nominemus, P. Ioachim Ventura (*De methodo philosophandi*, Romae 1828), et Bonnetty (*Annales de phil. chrètien.*, passim) recensentur, cum negent rationem humanam posse ex vi sua ullas veritates detegere, vel saltem illas, quae ad religionem, et mores pertinent, demonstrare student Philosophos Graecos, quidquid boni, rectique de religione, et moribus docuerunt, id totum ex traditionibus penes Orientales populos servatis, vel ex libris mosaicis hausisse. E contrario Rationalistae, uti Hegel (*Lectiones hist. phil.*, germ., *Opp.* t. XIII, p. 40 sqq, Berol. 1832-1845), Cousin (*Fragmens phil.*, t. I, p. 36, 37, et passim, Paris 1838), Franck (*Diction. des scienc. phil.*, art. *Phil. des Grecs*, t. II, p. 589-593, Paris 1845) aliique, cum, reiecta omni revelatione supernaturali, et exteriori, rationem humanam ipsam sibi ad cunctarum veritatum cognitionem sufficere autument, in eo toti sunt, ut Graecos vetustas traditiones neglexisse, et ex unis ingenii sui viribus philosophatos fuisse evincant.

[3]) *Défense des ss. Pères accusés de platonisme*, Paris 1711, et *Jugement des ss. Pères sur la morale de la philos. payenne*, Strasbourg 1719.

Et sane, ad primum quod spectat, Graeci multa a Barbaris, quicumque tandem hi fuerint, didicisse certo certius est. Etenim, missa Platonis [1], et Aristotelis [2], Philosophorum Graeciae principum, auctoritate, ex veterum tam prophanorum, quam Ecclesiasticorum testimoniis constat, et recentium eruditissimis disquisitionibus comprobatum est Graecos e vita sylvestri, in quam rursus inciderant [3], ad civilem vivendi statum evectos fuisse opera quorumdam Sapientum Barbarorum, inter quos Cecrops, et Danaus Aegyptii, Cadmus Phoenix, et Pelops Phrygius praecipua commemoratione digni sunt. Hi enim cum coloniis Graeciam appulerunt, illasque civitates condiderunt, quae, tractu temporis, opibus, armis, omnique scientiarum, et artium genere floruere [4]. Iam, nedum credibile, exploratum esse debet a Barbaris istis civitatum graecarum conditoribus doctrinas, quae in regionibus, unde profecti erant, tradebantur, ad Graecos transmissas fuisse, earumque potiorem partem, saltem apud Antistites sacrorum, fuisse servatam usque ad ea tempora, in quibus Graeci philosophari coeperunt [5].

Ab Hebraeis etiam Graecos multa, ut s. Augustinus ait [6], *col-*

---

[1]) Plato, praeterquam quod mentionem *cuiusdam divini sermonis* (*In Phaed.*, p. 85, ed. H. S.), qui modo *sermo antiquus* modo *superaddita opinio* ab eo nuncupatur (*De leg.*, lib. III, ed. cit.) saepe fecit, Graecos a Barbaris voces, et litteras accepisse (*Cratyl.*, p. 425, ed. cit.), multaque ab his, quippe qui ipsis *meliores*, et *Deo propinquiores* erant (*Phileb.*, p. 17, ed. cit.) didicisse diserte asseruit. Cf etiam ea, quae scripsit in *Phaed.*, p. 59, et in *Tim.*, p. 22.

[2]) Aristotelem traditiones veterum neglexisse vulgata opinio est; sed hoc quam falsum sit, praeclarus locus *Metaphysicae* (lib. XI, c. 8, § 13, *Opp.* t. II, p. 608, ed. Didot) evincit, in quo legitur: « Tradita autem sunt quaedam a maioribus nostris, et admodum antiquis, ac in fabulae figura posterioribus relicta... Et (ut verisimile est), saepius quaque arte et philosophia, quod possibile fuit, inventa, corruptaque rursus, has illorum opiniones, quasi quasdam reliquias, nunc usque salvatas esse ». Cf Laert., *De vitiis Philosophorum*. lib. I, Prooem., segm. 1.

[3]) *Rursus*, inquimus, quia Graecia bis a statu civili in barbariem ruit. Cf Heeren, *Idées sur la politique, le commerce, et le trafic des peuples de l'antiquité*, trad. de l'allem., t. III, Paris 1842.

[4]) Cf Raoul-Rochette, *Histoire critique de l'établissement des colonies grecques*, t. I, Paris 1815.

[5]) Cf Bruckerus, *Op. cit.*, Period. I, part. II, lib. I, c. 1, § 1, vol. I, p. 364, et 365, ed. cit. Id adeo verum est, ut ipsemet Cousinus, qui, uti diximus (p. 4, not. 2), philosophiam graecam *autochtonam* esse voluit, nihil sibi constans, vetustas traditiones *pannum* philosophiae graecae vocaverit. Vid. *Oeuvr. de Platon*, trad. par Cousin, vol. VI, p. 465, Paris 1831.

[6]) *De Civ. Dei*, lib. XVIII, c. 41. Platonem, aut ullum alium antiquum Philosophum graecum libros Hebraeorum legisse haud probabile cum s. Augustino

loquendo edoctos fuisse, aliter ac multi Protestantes opinantur, certum nobis est [1]. Id enim, praeter eorum ad regiones, in quibus non pauci Hebraei commorabantur, peregrinationes, et ipsorum Hebraeorum in cunctas regiones Asiae, et Graeciae migrationes, mirabilis illa concordia multorum philosophiae graecae dogmatum cum doctrinis Hebraeorum adeo patefacit, ut nullum dubitationi locum relinquat [2].

Quod attinet ad alterum, Graecos integra philosophiae suae systemata ab Oriente in Graeciam importasse omnino incredibile est. Quis enim sibi persuadere posset Pythagoram ab Orientis sapientibus omnia didicisse, quae de numeris, et de constructione rerum per ipsos effecta tradidit ? aut Platonem cuncta ea praeclara, et egregia, quae de vero, bono, et pulcro peracute perspexit, eleganterque disputavit ? aut Aristotelem, ut multa alia praetereamus, suas categorias, illasque subtilissimas, firmissimasque leges, quas mens humana in inveniendo, perficiendo, tradendoque vero servare debet ? Accedit, quod graeci Philosophi, uti ex eorum libris patet, traditiones Gentium orientalium non caeco auctoritatis obsequio amplexati sunt, sed ex ingenii sui viribus explicare studuerunt. Ex quo effectum est, ut puras, sincerasque doctrinas, quae ab Hebraeorum fontibus hauserant, ob superbiae suae doctrinam, non raro corrumperent [3].

Adversus Graecos, post Religionis Christianae mirabilem propagationem, Patres, ceterique Scriptores Ecclesiae, qui secundo, et sequentibus saeculis floruerunt, in arenam descenderunt [4]. Cum

---

(*De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 11, et *De Doctr. Christ.*, c. 28, n. 43) existimamus. Cf I. B. Glaire, *Introd. stor. e crit. a' Libri dell' A. e N. T.*, Part. I, sez. II, q. 5, 1° vers. italian. t. I, p. 184-186, Napoli 1843.

[1]) His Bruckerus (*Op. cit.*, Period. I, part. II, lib. II, c. 6, § 6, p. 635 sqq, et c. 10, § 7, p. 1003) utrumque, ut aiunt, pollicem pressit.

[2]) Cf prae caeteris Huet, *Demonstr. Evang.*, Prop. IV, c. 2, § 13, p. 46, Parisiis 1679; Thomassinus, *Op. cit.*, lib. I, c. 15, § 13, p. 173, ed. cit.; Baltus, *Défense des ss. Pères* etc., lib. IV, c. 22, p. 607 sqq, ed. cit., et Lami, *De recta Christianorum in eo, quod mysterium Trinitatis attinet, sententia*, Florentiae 1733.

[3]) Cf Tertull., *De Anim.*, c. 2; Lactant., *Div. inst.*, lib. VII, c. 7; s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. II, c. 7.

[4]) Diximus *in secundo saeculo*; nam Patres primi saeculi, ut ex eorum Epistolis a Cotelerio (*Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabae, Clementis, Hermiae, Ignatii, Polycarpi, Opera vera et supposita*, Amstelaedami 1724), deinde post alios ab Hefélé (*Patrum Apostolicorum Opera*, ed. 3, Tubingae 1847), simul editis luculentissime colligitur, nec ullam cum Graecis Philosophis controversiam susceperunt, nec ullum e philosophia adiumentum ad propagandam Christianam Religionem, moresque Gentilium emendandos aucupati sunt. Id, ut

enim Philosophi armis e philosophia graeca petitis acerrimum bellum contra Religionem Christianam suscepissent, opus fuit Sanctis Ecclesiae Patribus veritatem dogmatum philosophiae graecae ad examen revocare, praeceptorumque vim discutere, ut quantum in his omnibus Religio Christiana et diversis Philosophorum sectis, et cunctis ethnicis superstitionibus antecelleret, evincerent. Iam omnes quidem Patres haud pauca dogmata, et praecepta morum a diversis sectis Graecorum tradita fuisse non sunt inficiati; quin immo ipsorum Graecorum sententiis ad confirmandas veritates Religionis Christianae, quae vires mentis humanae non exsuperant, saepe usi sunt [1]. At vero nemo unus extitit, qui multos, turpesque errores, quibus graeca Philosophia scatebat, late, diserteque non adverteret [2]. Hinc eorum communis opinio fuit, quamvis non paucae veritates penes diversas sectas Philosophorum invenirentur, nullam tamen sectam illud consecutum fuisse, quod integrum, et ab omni errore immune systema veritatum concinnaret. Ex quo Philosophos, nisi ad Re-

---

Origenes (*Contr. Celsum*, lib. III, c. 39) advertit, sapientissimo consilio a Iesu Christo provisum fuit, ne Divina Religio, quam hominibus ad salutem aeternam assequendam tradidit, ullis humanae sapientiae argumentis innixa videretur. Turpiter igitur fallitur Haureavius, qui Clericum (*Bibliothèque universelle*, p. 401-404, et *Epist. crit.*, Epist. VII, *Ars crit.*, t. III, p. 177 sqq, Amstelaedami 1730) secutus, haud dubitanter scripsit non modo Patres primorum saeculorum, sed etiam I. Christum, et Apostolos commercium cum Philosophis habuisse (*De la phil. Scolast.*, c. I, p. 2, Paris 1850). Ceterum, vetus haec est Christianae Religionis osorum calumnia, quam Origenes (*Contr. Celsum*, lib. VI, c. VII), et s. Augustinus (*Contr. Crescentium Donatistam*, lib. I, c. 14, n. 17; *De Civ. Dei*, lib. II, c. 14, lib. XVIII, c. 39; *De Doctr. Christ.*, lib. II, c. 28, n. 43) iam refutarunt.

[1]) « Ipsi gentiles, aiebat s. Augustinus, si quid divinum, et rectum in doctrinis suis habere potuerunt, non improbaverunt patres nostri » (*De Baptism. contra Donatistas*, lib. VI, c. 43, n. 87; cf *De Doctr. Christ.*, lib. III, c. 40, n. 61, et 62). Vid. ea, quae de Origene scripsit Gregorius Neocaesariensis (*Orat. panegyr. in Origenem*, § 13, *Opp. ad Orig. spectantia*, p. 72, ad calc. *Opp.* Origenis, t. IV, ed. cit.). Hinc Patres existimarunt philosophiam Graecis, non secus ac *Legem* Iudaeis *paedagogum* fuisse, qui eos ad Christum duceret, quippe quod illa, ob multas veritates, quas in diversis sectis sparsas complectebatur, Graecorum animos ad veritatem, et divinitatem Religionis Christianae agnoscendam praeparabat. Cf Clem. Alex., *Strom.* lib. I, c. 5, et lib. VI, c. 5, et 6, necnon s. Aug., *De Bapt. contr. Donatistas*, loc. cit.

[2]) Clem. Alex. (*Strom.* lib. VI, c. 5, et passim), Origenes (*Contr. Celsum*, lib. VI, passim), et aliis antiquis missis, s. Augustinus (*De Civ. Dei*, lib. XVIII, c. 41, n. 2) id non raptim, et data occasione, sed omnes Philosophorum sectas recensendo praestiterunt. Legendus quoque est Degerandus, certe auctor non suspectae fidei, *Hist. compar. des syst. de phil.*, c. 22, t. IV, p. 16, ed. 2, Paris 1822.

ligionis Christianae portum confugissent, integram, puramque veritatem neutiquam assequi posse conficiebant [1].

Ex hoc, quod innuimus, veterum Scriptorum Ecclesiasticorum de Philosophia graeca iudicio coniici facile potest, quamnam philosophandi rationem ipsi sectati sint. Etenim ea, quae modo diximus, satis ostendunt veteres Ecclesiae Scriptores studio philosophiae vacasse, et diligentissime illam excoluisse, non eo consilio, ut aliquam novam sectam conderent, aut aliquam Philosophorum graecorum sectam eligerent, sed ut divinitatem, et necessitatem Religionis Christianae ethnicis persuaderent, et dogmata, quae rationi contradicere illi contendebant, cum rationis pronuntiatis optime componi posse demonstrarent. Quocirca nullam sectam aliis praeferendam censuerunt, sed quidquid in unaquaque secta Christianae Religionis dogmatis, et praeceptis consentaneum inveniebant, sibi vindicabant, et quidquid illis adversum esse sentiebant, amoliebantur. Luculenta sunt ad rem nostram haec Clementis Alex. verba: « Philosophiam autem non dico Stoicam [2], nec Platonicam, aut Epicuraeam, et Aristotelicam, sed quaecumque ab his sectis recte dicta sunt, quae docent iustitiam cum pia scientia, hoc totum selectum dico Philosophiam [3] ». Quae cum ita se habeant, liquet 1° rationem philoso-

---

[1]) Cf Lactant., *Div. Inst.*, lib. VII, c. 7, et s. August., *Epist. ad Dioscor*, n. 21.

[2]) Haec secta a Zenone Citico profecta est, et a porticu (στοά, *stoa*), in quo ludus erat, nomen accepit.

[3]) *Strom.* lib. I, c. 7. Cf s. Iustin., *Dial. cum Triph.*, c. 2; Orig., *Epist. ad Greg.*, *Opp.* vol. I, p. 30-32; s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 9. Ex his aperte colligitur recentes historiae philosophiae Scriptores, et maxime Protestantes, quibus inter Catholicos Guentherus (*Lydia*, germ., p. 72, Vindob. 1849), eiusque discipuli imprudenter nuper adstipulati sunt, platonismi notam plerisque, et nobilioribus Ecclesiae Patribus summa iniuria inussisse. Ne plura hac de re afferamus, satis est illud, quod inter omnes constat, in memoriam nobis revocare, antiquos Apologetas ad Religionem Christianam conversos esse, eo quod in ea veritatem, quam apud singulas sectas Philosophorum, non excepta platonica, frustra quaesiverant, invenisse sibi visi sunt, et, postquam ad Religionem Christianam confugerunt, platonicam philosophiam dogmatis huius Religionis valde dissimilem esse demonstrasse. Non aliter de Platone senserunt Clemens Alex., Origenes, Eusebius, Theodoretus, aliique (cf Baltus, *Op. cit.*, lib. II, et III, passim). Nos equidem non inficiamur ss. Patres magnis laudibus philosophiam Platonis prosecutos fuisse; at certum quoque nobis est ipsos non modo exitiales errores Platoni obiecisse, sed etiam in ea sententia versatos esse, quod pleraeque haereses, quae in primis Ecclesiae saeculis percrebuere, ex platonica philosophia extitissent (cf Ern. Salam. Cyprianum, *Diatribe, qua expenditur illud Tertulliani: Haereticorum patriarchae philosophi*, Helmstadii 1699). Quod speciatim attinet ad s. Augustinum, qui ceteris apertius Platoni adhaesisse vulgo dicitur, ipse, quomodo

phandi a ss. Patribus usurpatam illam fuisse, quae *eclectica* sive *electiva* vocatur, ita tamen, ut Revelatio Christiana, seu Fides fuerit principium, ex quo illorum philosophia proficiscebatur, fundamentum, super quo extollebatur, et norma, secundum quam disquisitiones suas moderabatur [1]; 2° philosophiam ab eis

---

laudem a se Platoni aliquando tributam intellexerit, non semel explicuit. « Ideo, ait, istos philosophos (*platonicos*) dixi aliis fuisse meliores in comparatione peiorum; quia fuerunt philosophi, qui docerent homini, cum mortuus fuerit, nullam vitam postea remanere. Talibus illi utique praeponendi sunt. Et in quo erant illi meliores, quamvis in multis a veritate deviantes, tamen in quo erant isti superiores, veritati fuerant propinquantes » (*Serm.* CCXL, *De resurrectione corporum contra Gentiles*, c. IV, n. 4; cf *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 5). Ceterum postea huius laudis eum quoque poenituit, siquidem in primo suarum *Retractationum* libro (c. 1, n. 4) inquit: « Laus quoque ipsa, qua Platonem, vel Platonicos, seu Academicos philosophos tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit, praesertim quorum contra errores magnos defendenda est Christiana Religio ». Magnos, quos in Platonis philosophia s. Augustinus adnotavit errores, videre licet apud Andream Martin (*Philos. s. August.*, ed. Fabre, pars I, c. 15-25, Parisiis 1863). Platonici appellati quoque sunt *Academici*, quia Plato initio scholam habuit in hortulo quodam, quem in suburbio Athenarum ab Hecademo sibi comparavit, et ad suos haeredes transmisit. Vide, praeter Laert., lib. III, segm. 20, aliosque antiquos, s. Basilium, *Homil.* XXII, *Ad adolescentes, Quomodo possint ex libris Gentilium fructum capere*; et s. Hieron., *Cont. Iovin.*, lib. II, c. 7.

[1]) Cave, ne methodum istam cum methodo eclectica a Neoplatonicis, et a Cousino adhibita confundas; quia, uti alias dicemus, latum inter utramque discrimen intercedit. Ut quinam Neoplatonici fuerint, iuvenes discant, sciant oportet successores Platonis in Academia, nempe Speusippum primum Academiae auctorem (cf Laert., lib. IV, segm. 1 sqq, et Numenium, *De Academicorum a Platone divortio*, apud Eusebium, lib. XIV, c. 5), et Arcesilam, ac Carneadem, secundae, et tertiae Academiae conditores (cf Laert., *ibid.* segm. 28, et Numenium, *ibid.*, c. 7), ad scepticismum, hoc est, ad illam philosophandi rationem, quae nihil certi de naturis rerum cognosci posse profitetur, delapsos fuisse. Philo autem, et Antiochus, quorum illum quartae, hunc quintae Academiae institutorem fuisse nonnulli veteres perhibent (cf Sext. Emp., *Pyrrh. Hypoth.*, lib. I, c. 33 sqq, et Numenium apud Eusebium, *ibid.*, c. 4), illam philosophandi rationem emolliverunt quidem, sed non omnino deseruerunt. Post Antiochum cum philosophia Platonis ipsa Academia pene evanuit; nec rursus in scenam ante prodiit, quam Plotinus saeculo tertio Scholam Neoplatonicorum, sive recentium Platonicorum condidit. Ast ii, qui Scholis Neoplatonicorum praefuere, puram Platonis doctrinam non tradiderunt, sed in Platone, et Aristotele componendis adlaborarunt. Enimvero alii, ut Porphyrius, commentarios in libros Aristotelis elucubrarunt; alii, ut Proclus, eiusque successores, Platonis, et Aristotelis pronuntiata secum componere conati sunt; alii, uti Ammonius, Aristotelem Platoni praetuleruut. Res eo adducta est, ut per Ioan. Philoponum, Simplicium, et alios Plato in Scholis neoplatonicis locum Aristoteli cederet.

veluti προπαιδειαν (*anteinstitutionem*), ad Fidem habitam fuisse; siquidem ea utebantur, ut ad veritatem Revelationis divinae demonstrandam viam sibi sternerent, eamque adversus Sophistarum argumentationes defenderent, atque, quoad fieri poterat, argumentis *analogicis* declararent, quibus Fides quamdam formam scientiae induit[1].

At Philosophia Patrum novam formam in Scholis mediae aetatis accepit, in qua ad integrum philosophiae systema, quod scientiae Revelationis Divinae, seu Theologiae inservire possit, construendum Doctores illius aetatis totam suam operam collocarunt. Huius philosophiae originem, et naturam explicemus oportet.

Philosophia graeca, clausis ob edictum Iustiniani, initio sexti saeculi, Athenarum Scholis, pene interierat, et studium philosophiae Christianae ob Barbarorum incursiones iamdiu iacebat. Verum, saeculo octavo Alcuinus, sive Albinus, quem Carolus M. e Britanniae finibus in Galliam accersivit, instaurandis, promovendisque scientiarum, et artium studiis vehementer incubuit, et Scholam Palatii instituit, quae ad Regis, aliorumque ex eius domo instructionem destinabatur[2]. Ob conatus autem ipsius Caroli M., necnon Ludovici Pii, et Caroli Calvi multae his temporibus surrexerunt Scholae, puta Lugdunensis, Fuldensis, Corbiensis, Rhemensis, aliaeque[3]. Ab his Scholis, in quibus Magistri extiterunt, quantum illius aetatis conditio ferebat, in primis eruditi, Rabanus Maurus[4], Alcuini discipulus, Henricus Antissi-

---

[1]) Cf Clem. Alex., *Strom.* lib. I, capp. 2, 5, 9, 16, 20, et lib. VI, capp. 7, et 10; Orig., in *Epist. ad Greg. Thaum.*, *Opp.*, ed. cit., vol. I, p. 30; s. Aug., *Ep.* CXX *ad Consentium*, c. I, n. 3, et 4; *De utilitate credendi*, c. 11, n. 25, c. 16, n. 1-3, 34, c. 17, n. 35; *Serm.* CV, c. 2, et 3, n. 3-4; *De vera Religione*, c. 45. Sed de his alibi.

[2]) De Alcuino, praeter Mabillonum, *Acta Sanctorum Ord. s. Bened.*, t. V, Parisiis 1668-1701, et *Histoire litt. de France*, t. IV, legesis Fr. Lorenz, *Historia polit., ecclesiast. et litter. aetatis caroloving.* (germ.), Halis 1829. Inter eius Opera (ed. Frobenius, Ratisbonae 1777) extant non pauca philosophica *De dialectica, De natura, et immortalitate animae, De ratione animae, De septem artibus* etc. Hae septem artes, seu disciplinae, quae in illa aetate tradebantur, in *trivium*, et *quadrivium* divisae fuerunt. Trivium inferiores artes liberales comprehendebat, nempe *grammaticam, rethoricam*, et *dialecticam*; quadrivium vero superiores, scilicet *musicam, arithmeticam, geometriam*, et *astronomiam*.

[3]) Cf Ioan. Launoy, *De scholis celebribus a Carolo M., et post Carolum M. in Occidente instauratis*, Hamburgi 1717.

[4]) Cf *Fragmenta super Porphyrium*, quae Cousinus ex cod. mss. sangerma-

diorensis[1], Scotus Erigena[2], Gerbertus, qui Pontifex fuit nomine Sylvester II[3], aliique non pauci usque ad undecimum saeculum, initium sumsit philosophia, quae *Scholasticae*[4] nomen habuit, et cui propositum fuit scientiam constituere dogmatis Revelationis Christianae non modo non adversam, sed etiam declarandis, et inter se connectendis accommodatam[5].

---

nensi 1810 Bibl. Reg. Paris. evulgavit in suo opere *Fragm. de phil. Scol.*, *Oeuvr. Phil.*, 3 ser., t. III, p. 84-88, et *Appendice*, n. 1, p. 245-252, Parisiis 1846.

[1]) Legenda sunt *Fragmenta*, quae Cousinus ex eius Glossis *super Isagogen* (*Op. cit.*, p. 89-96), et Haureavius ex Glossis *super Decem Categorias* (Haurèau, *Histoire de la Scolastique*, c. 6, t. I, p. 140, Parisiis 1850) evulgarunt.

[2]) *De divisione naturae*, ed. Schltuerus, Monasterii Guestphalorum 1838.

[3]) Vid. eius tractatum, *De rationali, et ratione uti*, quod edidit Bernardus Petz, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. I, Aug. Vindel. et Graecii 1721.

[4]) Quandoquidem philosophia, quae in tota media aetate viguit, ab his Scholis initium sumpsit, ideo *Scholastica* nuncupata fuit. Vox vero *Scholasticus*, quia vigente adhuc sermonis puritate, modo *discipulum*, modo *praeceptorem* significavit, in aetate, de qua agimus, ad designandum doctorem, qui praecepta artium, et philosophiae in scholis publicis Ecclesiarum Cathedralium, et Monasteriorum tradebat, adhibita fuit. Cf Bruckerum, *Op. cit.*, Period. II, part. II, lib. II, c. 3, sect. 2, t. III, p. 709-711.

[5]) Advertendum autem est iam ante Alcuinum, ob ss. Patrum, et maxime s. Augustini nullo tempore intermissam lectionem, non defuisse haud spernenda tentamina, quae huic operi viam straverunt. Re vera, saeculo quinto Claudianus Mamertus, Presbyter Viennensis, tres libros elucubravit *De statu animae* (*cum notl. Barthii*, Cygnae 1655). Marcianus Capella, in suo *Satyrico* (*Satyricon, sive de Nuptiis inter Philologiam et Mercurium, et de septem artibus liberalibus*, studio Frid. Kopp., Francof. 1836), septem disciplinas, quae ut diximus, sub *Trivii*, et *Quadrivii* nominibus in media aetate excultae sunt, tradidit. Sub finem quinti, et initium sexti saeculi Severinus Boëtius, praeter nonnulla opuscula philosophica, quosdam libros logicos Aristotelis e graeca in latinam linguam vertit, quosdam vero commentariis illustravit (*Opp.* ex Offic. Henricpetrina, Basileae 1570). Cassiodorus, Boëtio aequalis, librum *De septem disciplinis*, sive artibus liberalibus, quas diximus, scripsit (*Opera*, ed. Garet, t. II, Rothomagi 1679). S. Isidorus Hispalensis, labente saeculo sexto, et ineunte septimo, viginti libros *Originum*, sive *Ethymologiarum* exaravit, in quibus non solas ethymologias sectatur, sed omne fere eruditionis genus persequens multa, quae ad philosophiam, et mathematicas disciplinas spectant, breviter exposuit (*Ethymologiarum* libri XX, *Opp.* ed. Arevalus, t. I et II, Romae 1797-1803). Saeculo octavo praecipua commemoratione digni sunt ven. Beda ex Anglia, et s. Ioannes e Damasco. Ille enim, cuius immensa eruditio ab omnibus celebrata fuit, *Commentarium in Boëtii consolationem de philosophia*, *Libros quatuor de philosophia*, *Sententias ex operibus Aristotelis, et Ciceronis*, *Axiomata Aristotelis*, aliaque opera philosophica scripsit (*Opp.*, t. I et II, Coloniae 1688); hic vero *Capita philosophica*, quae dialecticam ex Aristotelis *Organo* haustam exhibent, et dissertationes *De animae partibus tribus, virtutibus quatuor, et de facultatibus* (*Opp.* ed. Lequien, Parisiis 1712) evulgavit.

Saeculo autem undecimo, celeberrima controversia, quae de natura universalium inter Scholasticos exarsit[1], in causa fuit, cur philosophia Scholastica magnum acciperet incrementum. Ne cunctos saeculorum undecimi, et duodecimi Scriptores enumeremus, satis erit nominasse Willelmum Campellensem [2], Roscellinum [3], Abaelardum [4], et s. Anselmum [5], qui in controversia universalium magnum sibi nomen compararunt. Hugo autem, et Richardus a s. Victore, necnon idem s. Anselmus, aliique inferioris subsellii multas quaestiones ad Deum, ad homines, et ad relationes, quas homines cum Deo habent, pertinentes egregie tractarunt [6].

At saeculo decimo tertio, cum cuncta opera Aristotelis in varias Europae regiones importata fuissent, philosophia Scholastica celeres, incredibilesque progressus assecuta est; tunc enim extitit celeberrima illa philosophiae Scholasticae aetas, in qua Alexander Halensis, B. Albertus M., s. Thomas, s. Bonaventura, Henricus Gandavensis, et Scotus floruerunt. Isti Doctores, Glossis Theophrasti, Alexandri Aphrod., Simplicii, et Philoponi, *Commentariis* Arabum [7], et libris *Fons vitae* [8], et *de Causis* [9] adiuti, in philosophia peripatetica [10] probe intelligenda operam suam adhibuerunt, et secundum Patrum doctrinas errores, quos cum in libris Aristotelis, tum in commentariis Arabum invenie-

---

1) De hac controversia suo loco agemus.

2) Fontes, ex quibus doctrina Willelmi hauriri potest, videre licet apud Patru, *Willelmi Campellensis de natura, et origine rerum placita*, Parisiis 1847.

3) De Roscellino cf Ioan. Sarisberey, *Metalogicus*, lib. II, c. 17, p. 814-837, Lugd. Batav. 1630; et s. Anselmum, *De Fide Trinit. contra blasphemias Roscellini*, *Opp.* p. 41 sqq, ed. Gerberon, Parisiis 1721.

4) *Opera*, ed. Cousin, Parisiis 1849. — 5) *Opera*, ed. cit.

6) Cf Patru, *De la philosophie du moyen âge depuis l' VIII siècle jusqu' à l' apparition en Occident de la physique, et de la métaphysique d'Aristote*, Paris 1848.

7) Arabes, qui a Scholasticis passim citantur, sunt Avicenna, Avicebron, Avempace, et Averroe, iisque addi possunt Alfarabi, et Algazel, quorum mentio apud eos quoque occurrit.

8) Huius libri auctor Avicebronus fuisse perhibetur, qui quidem non fuit philosophus arabs, uti usque ad hanc aetatem existimatum est, sed, ut nuperrime Munk ostendit, iudaeus. Cf Munk, *Mélanges de philosophie juive, et arabe*, § 1-7, p. 330-458, Paris 1859.

9) De hoc libro legesis Hauréau, *Op. cit.*, c. 3, t. I, p. 384 sqq.

10) Unde nomen *Peripateticae* in Scholam Aristotelis derivatum sit, discito a s. Augustino: « Aristoteles sectam peripateticam condidit, quod deambulans disputare consueverat » (*De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 12); verbum enim περιπατέω latine redditur *obambulo*.

bant, emendarunt, lacunas philosophiae aristotelicae expleverunt, atque hoc pacto amplum, absolutumque philosophiae Christianae systema condiderunt, quod scientiae Revelationis Divinae, nempe Theologiae inserviret.

Iam nemo non videt ex Doctoribus huius aetatis germanam philosophiae scholasticae naturam hauriendam esse, quippe quod haec ab eis omni ex parte absoluta est, et ad culmen suum usque excrevit. Qua in re duo nobis explicanda sunt: 1° quanam ex causa philosophia Scholastica *Aristotelica* nuncupetur; 2° quomodo philosophia secundum Scholasticos ad Theologiam referatur.

Quod ad primum attinet, quin philosophia Scholastica aristotelica dicenda sit, nemini dubium esse potest. Enimvero natura cuiusque systematis philosophici a problemate de origine nostrae cognitionis pendet, quippe quod philosophia ad cognitionem rerum assequendam spectat, et vis cognitionis humanae, uti alias videbimus, oritur a natura instrumentorum, ex quibus ipsa in mente gignitur. Atqui Scholastici, ut toto in hoc opere copiose ostendemus, cum in cognitionis instrumentis enumerandis, tum in viis, per quas ratio humana, illorum ope, verum assequitur, indicandis non aliud praestiterunt, quam ut Aristotelis doctrinam exponerent, tuerentur, amplificarent. Ergo Scholastici philosophiam aristotelicam professi sunt; unde ipsi Aristotelem *Philosophi* nomine sine ulla additione significare solent [1].

---

[1]) SS. Patres, et reliqui Scriptores Ecclesiae, qui primis saeculis floruerunt, etsi nulli sectae, uti ostendimus, sese addixissent, tamen saepsus Platonem, quam Aristotelem, ceterosque Philosophos secuti sunt. Etenim, cum ipsi, quemadmodum diximus, non quidem integrum philosophiae systema tradere sibi proponerent, sed pronuntiata philosophica, quae ad doctrinam a Deo revelatam quodammodo referuntur, in Graecorum Philosophorum libris exquirerent, ea apud Platonem, quem ipsi cum Iudaeis *colloquia* habuisse (cf p. 5–6) arbitrati sunt, maxime inveniebant; quia decreta platonica de Deo, Eiusque Providentia, de animorum immortalitate, de finibus bonorum et malorum, et de alterius vitae poena, vel praemio minus corrupta, quam aristotelica, aut stoica, sunt. Scholastici autem, cum absolutum philosophiae systema ad commodum Doctrinae Christianae tradere sibi proponerent, non ad Platonem, in quo nec corpus logicae, nec integram philosophiam inveniebant, sed ad libros Aristotelis, qui solus logicam omnibus numeris absolutam, et omnes philosophiae partes fuse, et subtiliter tractavit, confugere coacti sunt. Ad quam rem advertendum est discrimen systematum philosophicorum, ut iam innuimus, ex iis constitui, quae de cognitionis humanae origine, et de vi rationis ad verum cognoscendum tradunt. Iamvero theoria platonica cognitionis humanae pronuntiatis de praeexistentia animarum, de reminiscentia, aliisque nititur, quae, cum Revelationi Divinae adversentur, a ss.

At, si hoc certum est, illud est quoque certum, exploratumque Scholasticos non ita Aristoteli adhaesisse, ut non in quibusdam, iisque gravissimis pronuntiatis illum desererent, vehementerque impugnarent. Ii, qui accerrimum, foedissimumque bellum philosophiae Scholasticae indixerunt, Scholasticos, neglectis reliquis Philosophis, uni Aristoteli, et, quod turpius est, perperam intellecto, veluti scopulo, fortiter adhaesisse praefracte asseruerunt, et inculcarunt [1]. At multa sunt capita, ex quibus hocce iudicium, quo ipsi tot doctissimis, sanctissimisque Viris, ut Leibnitii verbis utamur [2], insultant, prorsus falsum, et iniquum esse evincitur. Et sane 1° Scholastici, si in controversiis auctoritatem consulebant, consulendamque praecipiebant, ipsas nonnisi momentis rationis dirimi oportere aperte professi sunt [3]. 2° Omnes Scholarum Doctores in opinionibus praecessorum suorum excutiendis illam regulam servandam esse praeceperunt, scilicet ut quae vera deprehenderent, amplecterentur, quae vero falsa, caverent [4]. 3° In ea sententia versati sunt, quod ad quemlibet philosophum pertinet non solum emendare errores suorum praeces-

---

Patribus solide refutata sunt, et veluti teterrimarum haeresium seminarium spectata. Ergo fieri nunquam potuit, ut ullus Scriptor christianus pronuntiatis philosophiae platonicae ad scientiam Fidei, sive *theologiam* construendam uteretur. Enimvero ipsi ss. Patres, cum ad impetus hostium Christianae Fidei propulsandos armis eis opus erat, illa e logices aristotelicae penu sumebant, et quoties Mysteria ss. Trinitatis, et Incarnationis, quantum imbecillitas mentis humanae patitur, declarare, et ab haereticorum cavillationibus vindicare cogebantur, ad doctrinas Aristotelis de facultatibus animae, de diversis modis, quibus hae verum assequuntur, et de coniunctione animae et corporis, aliisque ad naturam hominis spectantibus, uti in hoc opere patefiet, confugiebant.

[1]) Cf celeberrimos quatuorviros, qui agmen hostium philosophiae scholasticae duxere, Erasmum Roterodamum (*Elogium moriae*, cum commentt. Listerii etc., ed. Beckerus, Basileae 1780), Ludovicum Vives (*De causis corruptarum artium*, Neapoli 1764), Iacobum Fabrum (*Opera*, passim, Friburgi 1540, et 1541), et Marium Nizolium (*Antibarbarus, seu de veris principiis, et vera ratione philosophandi*, ed. Leibnitius, Francof. 1674). Quos hanc ob causam de philosophantium coetu immortaliter meritos fuisse Bruckerus (*Hist. crit.*, Period. III, part. I, lib. II, c. 1, § 3, t. IV, p. 85) scripsit. Protestantes etiam, quibus magna choors recentium Philosophorum, praesertim deistarum, et atheorum, fere usque ad exitum proxime elapsi saeculi plausit, Scholasticos veluti genuinae philosophiae aristotelicae corruptores despiciebant, cachinnisque lectorum obiiciebant.

[2]) *Systema theologicum*, p. 324, ed. et vert. Emery, Paris 1819.

[3]) Cf B. Alb. M., *Periherm.*, lib. I, tract. 1, c. 1; s. Thom., *In lib. I Ethic.*, lect. V; I, q. I, a. 1 c.; ibid., q. I, a. 8 ad 2; et 1ª 2ae, q. XCVIII, a. 1 c.; Rog. Bacon., *Opus maius*, part. I, c. 7, p. 10, et 11, ed. Iebb, Londini 1733.

[4]) Cf prae ceteris s. Thom., *In lib. I de Anim.*, lect. II.

sorum, sed etiam aliquid eorum inventis addere [1]. 4° Ipsi, ut iam ab Emo Pallavicinio observatum fuit [2], ea, quae Aristoteles de aeternitate mundi, de necessitate Divinarum actionum, de Providentia Dei, aliisque philosophiae gravissimis capitibus disseruit, vehementer impugnarunt [3]. 5° Si Aristotelem excusatum viderent ab erroribus, in quos eum re ipsa incidisse putabant, excusationem aperte reiiciebant [4]. 6° Denique interdum arma ad Aristotelem, vel pravos eius Commentatores impugnandos a platonica, vel potius neoplatonica philosophia, prout a ss. Patribus emendata, et perfecta fuerat, sumebant. Ut aliquod citemus exemplum, Scholastici doctrinam Platonicam *exemplarium Divinarum*, quam Aristoteles negavit, illo, quo a s. Augustino [5], aliisque Patribus emendata, et absoluta fuit [6], modo amplexati sunt [7].

Ex his omnibus luce meridiana clarius efficitur principes Scholarum Aristoteli haud sese mancipasse, sed ita ei adhaesisse, ut ipsius philosophiam magnis, gravissimisque augmentis ditarent, erroresque in ea latentes detegerent, et refellerent [8]. Quoniam vero hoc opus vestigia ss. Patrum, et maxime s. Augustini [9] pre-

---

[1]) Cf s. Thom., *In lib. I Ethic.*, loc. cit., et Rog. Bac., *Op. cit.*, part. II, c. 8, p. 37.

[2]) *Storia del Concilio di Trento*, part. I, lib. VII, c. 14, § 3, t. I, p. 748, Milano 1745.

[3]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot. Dei*, q. III, a. 17 c.; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 48, et 76; I, q. XXV, a. 3 ad 2; s. Bonav., *Hexaëm.*, Serm. VI; Rog. Bac. *Op. cit.*, part. II, c. 8, p. 20, et 36.

[4]) Cf s. Thom., *In lib. VIII Physic.*, lect. II, et *Qq. dispp.*, *De Potent.*, loc. cit.

[5]) Cf *Lib. de diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 46, n. 2.

[6]) Haec doctrina in eo posita est, quod Deus et omnium rerum ideas in se ab aeternitate habet, et in hisce ideis res, quotquot extra Ipsum sunt, cognoscit; non enim potuisset res e nihilo efficere, nisi illarum ideae iam ab aeternitate in Eius intellectu extitissent.

[7]) Exinde nonnulli nuperi Philosophi, ii praesertim, qui Ontologi dicuntur, Scholasticos in Platonis castris militasse inferunt, quippe quod mentem humanam intuitione illorum exemplarium, quae in Deo sunt, cognitionem rerum assequi secundum Platonem docuerunt. At perperam. Namque, uti ex dicendis in hoc opere patefiet, 1° Plato nuspiam docuit mentem nostram hac in vita exemplaria rerum intueri; 2° Scholastici originem cognitionis humanae secundum Aristotelem, non vero secundum Platonem, explicarunt.

[8]) Hac in re consentientes habemus primores hodiernos historicos, qui quidem nimii erga philosophiam Scholasticam studii accusari non possunt. Cf prae ceteris Ritter, *De historia phil. Scholast.* in *Lexic. hist.* etc., p. 306, an. 1856.

[9]) « Ut breviter dicam, aiebat s. Bonaventura, pauca, aut nulla ponunt magistri, quin illa reperias in libris Augustini »; *Epist. ad magistrum innominatum.*

mentes, perfecerunt, philosophia Scholastica *continuatio philosophiae Patrum*, vel etiam *philosophia Patrum ad formam scientiae revocata* a nonnullis nuperis non modo Catholicis [1], sed etiam protestantibus [2] scite definita fuit.

Quod ad alterum, nempe, ad nexum philosophiae cum Theologia spectat, in primis memoria revocandum est veteres, quemadmodum innuimus [3], philosophiae nomine quidquid in universum sciri potest, hoc est, cognitionem tum humano ingenio partam, tum divinitus acceptam designasse. At vero Scholastici, cum cognitiones humanas, et divinas ad scientiarum normas revocare studuissent, cognitionem rerum humanarum, et divinarum, quam ratio humana assequi potest, philosophiae ambitu coegerunt, atque ita philosophiam a theologia distinxerunt, ut illius nomine scientiam rerum humano ingenio partam, huius autem nomine scientiam rerum divinitus acceptam significarent. Enimvero nihil frequentius apud Scholasticos, qui Patres [4] hac etiam in re secuti sunt, occurrit, quam quod duo genera veritatum ab se discriminent, aliarum quidem, quae rationi perviae sunt, aliarum vero, quae sunt rationi imperviae; et quamvis utriusque generis veritatum Deum auctorem faciant, tamen Deum diversis mediis ad illas hominibus manifestandas usum fuisse docent, quia veritates rationales lumine naturali *rationis*, et veritates Fidei lumine supernaturali *gratiae* ipsis revelavit [5]. Hinc Scholastici concorditer tradiderunt theologiam, et philosophiam esse duas scientias *secundum genus* [6] diversas; ipsae enim ab se discriminantur tum ex parte materiae, circa quam versantur, tum ex parte instrumentorum, quibus utuntur, tum ex parte certitudinis, quam in animo gignunt, tum denique ex parte finis, ad quem spectant [7].

---

[1]) Puta Matth. Liberatore, *Della conoscenza intellettuale*, part. II, c. 4, art. 2, § 140, et art. 4, § 151, Napoli 1858.

[2]) Puta Ritter, loc. cit.

[3]) Cf p. 6-10.

[4]) Cf s. Aug., *In Ioann. Evangel. c. VIII*, tract. LXXIX, n. 1; et s. Greg. M., *De Incarnatione*, lib. IV, c. 6.

[5]) Cf s. Thom., *Super Boëtium de Trinitate*, q. II, a. 3 c.; et s. Bonav., *De reductione artium ad theologiam*.

[6]) S. Thomas advertit ipsam theologiam naturalem, quae, ut in *Introductione* dicemus, est pars philosophiae, a theologia revelata *secundum genus* differre; I, q. I, a. 1 ad 2.

[7]) Cf B. Alb. M., *Prolog. in partem primam Summ. theolog.*; s. Thom., *In lib. I Sent.*, Prolog., a. 1, et *Contr. Gent.*, lib. I, c. 3; s. Bonav., loc. cit.

Praeterea Scholastici philosophiam veluti *ancillam* Theologiae habendam esse sanxerunt [1], propterea quod ipsa iis officiis erga Theologiam fungitur, quae famulam erga dominam decent. Quoniam de hisce officiis in *Introductione* dicendum nobis erit, hoc unum adnotare satis sit, Scholasticos, Patrum [2] vestigiis insistentes, in ea sententia versatos fuisse, quod philosophia Fidei sive nondum receptae, sive iam receptae famuletur. Etenim ratio illi, qui nondum Fidem recepit, *motiva credibilitatis*, hoc est, argumenta, quae eum ad Fidem amplectendam ducunt, praebet, atque illi, qui iam Fidem recepit, opem fert, ut mysteria ab Ea proposita, quantum infirmitas humanae mentis patitur, *intelligere* [3] valeat [4].

Cum haec ita se habeant, pronum est erroris redarguere duas sententias osorum philosophiae Scholasticae, quae adversis frontibus secum pugnant. Prima est Protestantium, qui Scholasticis obiiciunt eos, cum philosophiam theologiae ancillam facerent, theologiam placitis philosophiae aristotelicae perperam intellectis corrupisse [5]. Altera est Heghelii [6] asserentis philosophiam Scholasticam in eo proprie positam fuisse, quod dogmata Religionis christianae ad examen rationis revocaret, et quae sub illis, veluti totidem symbolis, laterent pronuntiata rationis in medium proferret [7]. Haec sententia nuper in Germania longe pervagata est, et non paucos in Gallia sectatores habuit [8].

---

1) Cf B. Alb. M., *Prologus in primam partem Summae Theologicae*; s. Thom., I, q. 1, a. 5 ad 2, et *in lib. I Sent.*, Prolog., a. 1 *sol.*; s. Bonav., *De reductione artium ad Theologiam*, et *Brevil.*, Prolog.; Rog. Bac., *Opus maius*, pars II, c. I, p. 23, ed. cit.

2) Cf p. 10.

3) Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Prolog., a. 3, sol. 3.

4) Quantum dignitatis philosophia ex iis, quae erga theologiam fungitur, muniis assequatur, in unico *Criteriologiae* capite adversus recentes, in primisque Guentherum, ostendemus.

5) Satis est vel unum Bruckerum lectitare, quippe qui omnium scommata congessit, et probavit. Vid. *Op. cit.*, Period. II, part. II, c. 3, sect. 2, et 3, vol. III, p. 709 sqq.

6) *Philosophia Religionis* (germ.), part. I, t. I, p. 21-23, Berolini 1840.

7) Haec altera calumnia ab Heghelio, eiusque asseclis philosophiae Patrum quoque obiecta est. Verum, quoniam Scholastici in nexu theologiae cum philosophia statuendo ne latum quidem unguem a Patrum doctrina discesserunt, ea, quae ad veram indolem philosophiae Scholasticae declarandam asseremus, de philosophia ss. Patrum quoque intelligi debent.

8) Hi sunt omnes illi, qui, cum veritates revelatas quibusdam symbolis, mythisque obvolvi teneant, philosophiae munus illas explicandi, atque inter se con-

Iam, quod ad primum accusationis caput attinet, philosophia, cum a Scholasticis, uti ostendimus, veluti ancilla Theologiae considerata sit, certe ab eis ita tractari non potuit, ut theologiam corrumperet. Repugnat enim philosophiam ad usum, et commodum Theologiae adhibere, simulque ea decreta probare, quae sanae Theologiae adversantur. Ad quam rem plane intelligendam iuvat duo mente reputare: 1° Scholastici dogmata Fidei Christianae non aliter corrumpere poterant, quam si ea absurdis philosophiae, quaecumque haec fuerit, pronuntiatis dimetirentur, et amplificarent. At res secus se habet. Nam Scholastici, uti ante ostendimus, non alia philosophiae pronuntiata probarunt, quam quae dogmatis a Deo revelatis vel consentanea, vel saltem non contradicentia esse comperiebant, eaque in theologiae usum adhibuerunt, non eo consilio, ut dogmata Fidei modulo humanae rationis metirentur, sed ut ea, quoad fieri poterat, similitudinibus e natura, et nexu rerum sumptis declararent, et ab obiectis, technisque incredulorum, et haereticorum defenderent. 2° Scholasticis nihil magis curae fuit, quam ut puritatem Fidei adversus nefarios adversariorum conatus sartam tectamque servarent; tantum abest, ut dogmata Fidei corrumperent [1]. Cuius rei illud illustri argumento est, quod omnes Theologi, et Philosophi re-

---

nectendi demandant, ut inde systema religionis philosophicum humanae naturae praestantia dignum exurgat. Eorum systema, uti alibi dicemus, *rationalismus* appellatur; unde isti Philosophi Scholasticos rationalismo suo praelusisse blaterant.

[1]) Ut aliquod exemplum afferamus, B. Albertus M., et s. Thomas tot, tantaque studia in librorum Aristotelicorum interpretationem contulerunt non alio animo, quam ut multis erroribus, qui ex Arabum, praesertim Averrois, commentariis in Fidei periculum, et damnum succrescebant, obviam irent (cf Franc. Iacob. Clemens, *De Scholasticorum sententia, philosophiam esse theologiae ancillam*, p. 76, Monasterii Guestphalorum 1857). Ad hanc rem scire iuvat Arabes, quod vel absurdas Aristotelis sententias urgebant, vel sanas prave interpretabantur, in causa fuisse, cur non pauci, in primisque Almoricus Carnotensis, et David Dinantius, ex eorum commentariis decepti, aristotelicam philosophiam ad doctrinam Catholicam corrumpendam abuterentur. Hanc ob causam Patres Concilii Parisiensis (MCCIX) prohibuerunt, quominus philosophia aristotelica in Scholis vel omnino, vel ad triennium traderetur; quae prohibitio a Roberto Corceone, Gregorii IX legato, ad quosdam libros Aristotelis coarctata fuit. At vero, amota ex libris Aristotelis per Alberti M., s. Thomae, aliorumque Doctorum interpretationes, et discussiones omni erroris occasione, Urbanus V (ann. MCCCLXVI per duos Cardinales Ioannem tit. s. Marci, et Aegidium tit. s. Martini, quos Lutetiam Parisiorum miserat, omnes libros Aristotelis tradi, et explicari non permisit tantum, sed iussit quoque, et inculcavit. Cf de hac re Launoj, *Op. cit.*, c. 1, p. 127-130, c. 6, p. 198-200, c. 9, p. 210-212.

centis aetatis commenta Deistarum, et atheorum, quae dogmatis Fidei adversantur, placitis philosophicis e Scholasticorum lectione haustis explodunt [1].

Opinio autem Heghelii adeo abnormis est, ut ipsam in eius mentem venisse incredibile videatur [2]. Enimvero, si philosophia Scholastica in quibusdam rationis decretis, quae involucro dogmatum obteguntur, patefaciendis, declarandisque totam operam suam collocasset, a Scholasticis tradi debuisset philosophiam esse unam, eamdemque scientiam cum theologia, eamque normam nobis esse oportere, ex qua de vera notione dogmatum iudicandum nobis est. At neutrum a Scholasticis traditum unquam fuit. Non primum; nam ipsi non solum, ut iam ostendimus, theologiam a philosophia toto genere differre, sed etiam, ut in *Introductione* dicemus, theologiam multiplici ex capite philosophiae antecellere docuerunt. Nec alterum; constans enim, et concors Scholasticorum sententia, ut in *Criteriologia* videbimus, fuit, si quid ratio nobis suggerere videatur, quod dogmatis Fidei adversetur, tamquam falsum, et sophistice excogitatum, habendum esse; quare non philosophiam theologiae, sed theologiam philosophiae normam esse statuebant [3]. Ergo indoles philosophiae Scholasticae omnino ab ea differt, quam Heghelius commentus est.

Philosophiae Scholasticae, cuius germanam naturam modo

---

1) Id fuse ostendit Gener in *Theolog. dogmatico-schol.*, Prodr. I, *Dissert. historico-chronologico-critico-apologetica pro theologia Scholastica*, c. 2, § 5, p. 44-46, Romae 1767.

2) Nos non latet Heghelium ad rationalismum Scholasticis tribuendum ex eo permotum fuisse, quod ipsi philosophiam *ad intelligentiam dogmatum*, ut diximus p. 16, spectare tradiderunt. At ipsum mire deceptum fuisse ex hoc uno colligi potest, quod Scholastici a Rationalistarum doctrina, qui mysteria Fidei in veritates rationales convertere conantur, cavendum iam praeceperunt. Audiatur s. Thomas: « Est valde cavendum, ne quis ad ea, quae Fidei sunt, aliquas demonstrationes adducere praesumat..., quia in hoc derogat excellentiae Fidei, cuius veritas omnem rationem humanam excedit, secundum illud *Eccli.* III, 25: *Plurima super sensum hominum ostensa sunt tibi*; quae autem demonstratione probari possunt, rationi humanae subduntur » (*Quodlib.* III, a. 31 c. Cf s. Bonav., *In lib. III Sent.*, Dist. XXIV, a. 11, q. 3 *ad arg.*, *ibid.*, Dist. XXIII, dub. I, et lib. IV, Dist. XI, dub. 1). Quapropter illa locutio stricte accipienda non est, quemadmodum ab Heghelio, eiusque discipulis accepta fuit; non enim, ut ex iam dictis colligitur, aliud sibi vult, quam philosophiam theologiae adiumento esse, ut necessitatem Fidei non credentibus demonstret, credentes in Fide confirmet, et arma impugnantium Fidem retundat.

3) Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. I, c. 7, n. 4; *Super Boeth. De Trin.*, q. II, a. 3 c.; I, q. I, a. 8 c.; *Qq. dispp., De Potent.*, q. IV, a. 1 c.

exhibuimus, usque ad initium saec. XIV viguit, floruitque. Hoc enim saeculo ineunte, Ockamus, discipulus Scoti, sicuti adversus Romanorum Pontificum potestatem, ita adversus doctrinas Scholasticorum, qui ei praeiverant, signum extulit, et liberiorem philosophandi rationem instituit [1]. Inde philosophia recentis aetatis, quae salutare iugum theologiae abiecit, et tot, tamque exitialium errorum parens fuit, invaluit.

Antequam huius recentis philosophiae historiam persequamur, fata, quae philosophia Scholastica interea temporis pertulit, summatim describere e re erit. Cum, exeunte saec. XIV, et sub initium saeculi XV, nonnulli Graeci in Italiam sese recipientes, secum graecos libros Platonis, et Aristotelis tulissent, non pauci Itali, relictis Scholasticorum castris, ad philosophiam alterutrius philosophi confugerunt [2]. Eorum, qui philosophiam platonicam, vel potius neoplatonicam instaurare studuerunt, princeps locus dandus est Marsilio Ficino [3]. Illi vero, qui philosophiam aristotelicam amplexati sunt, quam plurimi fuere; ast hi, quamvis Aristotelem ducem sequerentur, tamen, non secus ac illi, qui Platoni favebant, sese infensos in philosophiam Scholasticam praebuere. Causa autem odii, quo in hanc philosophiam exardebant, non uno ex fonte repetenda est. Alii enim, quorum agmen duxit Angelus Politianus, Scholasticos insectabantur, quod barbarum, uti aiebant, dicendi genus adhibuerant; alii vero, inter quos Laur. Valla, Erasmus, aliique [4], et cum eis Lutherus, eius-

---

[1]) Plerique Scriptores historiae philosophiae Ockamum, praesertim ob bellum, quod contra potestatem RR. PP. gessit, magnis laudibus prosequuntur, sed eum sub fine vitae resipuisse, atque a censuris absolutum fuisse silent. Cf Wadding., *Annal. Minor.*, an. 1347, n. 19-22, t. III, p. 549, et 550, ed. 2ª Romae 1831 sqq.

[2]) Cf Boernerum, *De doctis hominibus graecis litterarum graecarum in Italia restauratoribus*, Lipsiae 1750. Advertendum hic est illos Italos eiusmodi studiis haud imparatos fuisse; iam enim in Italia, opera, et curis Dantis Alighierii, Petrarchae, et Boccaccii, studium latinarum, graecarumque litterarum, quod numquam omnino perierat, restauratum fuerat. Cf Buhle, *Hist. de la phil. modern.*, trad. par Jourdain, sect. I, c. 2, et 3, t. II, p. 18-99, Paris 1816.

[3]) Hic, praeterquam quod versiones latinas operum Platonis, et Plotini, aliorumque ad sectam neoplatonicam pertinentium exornavit, libros platonicae philosophiae illustrandae idoneos scripsit (vid. prae ceteris *Theol. platon.*, *sive de immortalit. animarum, et aeterna felicitate*, lib. XVIII, *Opp.*, t. I, Parisiis 1641), et Academiae Platonicae praefuit, quae Florentiae saec. XV a Cosmo Mediceo instituta sub huius, necnon Petri filii, et Laurentii nepotis auspiciis laetissime floruit.

[4]) Cf p. 14, not. 1.

que gregales[1] recensentur, quia philosophiam aristotelicam probe non noverant, atque quisquiriis, ineptiisque fere suffocaverant.

Platonica philosophia brevi tempore pene extincta, sola aristotelica in cunctis Scholis, et Universitatibus obtinere coepit. Verum, eius sectatorum alii, uti Protestantes, et pauci etiam, qui catholico nomine gloriabantur, philosophiam aristotelicam ab ipsis graecis Aristotelis libris sese haurire profitebantur; alii autem, iique fere omnes Catholici, in exponenda philosophia aristotelica Doctores Scholarum duces sequebantur. Iam, quoniam non pauci eorum, qui Scholasticam philosophiam impugnarunt, adeo effraeni libertati philosophandi indulserunt, ut in suspicionem haeresium [2], vel etiam atheismi [3] venirent, Romani Pontifices nulli curae pepercerunt, ut doctrina Aristotelis ab omni errore immunis traderetur, et per Legatos suos in Gallia multa promulgarunt decreta, ut studia Universitatis Parisiensis contra protestantium conatus sarta tectaque servarentur[4]. Denique, quod notatu dignum est, Patres Conciliorum Oecumenicorum Lateranensis, et Tridentini, quae saec. XVI celebrata sunt, cum multa sanxissent ad disciplinarum, et praesertim philosophiae studia pertinentia, nihil circa philosophiam aristotelico-scholasticam, quae in cunctis Academiis tradebatur, animadvertendum sibi esse censuerunt [5].

Accedamus modo ad tempora philosophiae *recentis*. Haec, quoniam divortium inter Theologiam, et Philosophiam professa est, rationemque philosophandi novam, et Scholasticae omnino adversam invexit, philosophia *instaurata* appellari solet. Huius parens

---

[1]) Lutherus principio contra Aristotelem, et Scholasticos, quo maiori poterat impetu, debacchatus est. At, postquam Melanchtoni monitis edoctus se suique satellites in suis adversus Catholicos controversiis usu philosophiae carere non posse intellexit, philosophiam aristotelicam valde commendare coepit, ita tamen ut, quemadmodum diximus, in Scholasticos invehi non desisteret. Cf Ioann. Hermannus ab Helswich, *Schediasma de varia Aristotelis fortuna*, quod praemisit Dissertationi Launoji, *De varia Aristotelis fortuna in Acad. Parisiensi*, Vitembergae 1720.

[2]) E. g., Erasmus, Valla, et post alios Pompanatius.

[3]) E. g., Caesalpinus, et Cremoninus. Nec defuere, qui cum Vaninio atheismum aperte professi sunt, vel scepticismum instaurare cum Michaele Montano (Montaigne), et Petro Caronda (Charron) studuerunt.

[4]) Cf Crevier, *Histoire de l'Université de Paris*, t. II, p. 266, Paris 1771.

[5]) Cf Chastel, *De la valeur de la raison humaine* etc., part. III, c. 2, p. 367, Paris 1854.

Cartesius vulgo salutatur. Namque, etsi *autonomia* philosophiae, quemadmodum diximus, ab Ockamo, eiusque discipulis, atque a non paucis Philosophis saec. XVI [1] commendata, vel saltem in suis investigationibus adhibita fuerit; tamen Cartesius ipsam ex instituto exposuit, et ad leges methodi revocavit [2], ita ut recentes Philosophi, qui illi methodo institerunt, eo duce, et magistro sese uti profiterentur.

Cartesius, veram, solidamque philosophiam erroribus, in quos omnes Philosophi praeteritarum aetatum ruisse ei videbantur, explodendis opportunam condere volens, putavit sibi non esse confugiendum ad Fidem, atque hanc veluti normam disquisitionum suarum sumendam, sed omnia, quae didicerat, in dubium revocanda, ut vera a falsis, certaque ab incertis discernendi facultatem sibi compararet [3]. At statim advertit fieri non posse, ut ipse, dum talia cogitabat, non esset; quocirca « haec cogitatio, ipse ait, *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima, et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat [4] ». Exinde confecit 1° nihil pro vero habendum esse, nisi quod ex se evidens, et clarum est, atque ita evidens, et clarum, ut haec enunciatio, *ego sum* [5]; 2° cognitionem opinionum Philosophorum non praesidio, sed impedimento esse ad rerum scientiam assequendam [6].

Haec ratio dubitandi, quam Cartesius instituit, et tantopere inculcavit, maximas inter Philosophos turbas excitavit. Namque alii putarunt ipsam esse fontem scepticismi, et atheismi [7], atque

---

1) Ex his commemorandi sunt Bernardinus Telesius, auctor Academiae Cosentinae (cf eius opus, *De natura rerum iuxta propria principia*, Neapoli 1586), Fr. Patritius (*Discussionum peripateticarum* etc., Basileae 1571, et, *Nova de universis philosophia libris L comprehensa* etc., Basileae 1591), Iordanus Brunus, Nolanus (cf Buchittè, qui longum indicem librorum, quos Brunus vulgavit, exhibuit in *Lexico philos.*, art. *Bruno*, t. I, p. 393, et 394, Paris 1844). His adiicimus Franc. Baconem a Verulamio, qui, paulo ante Cartesium, « opus mentis universum resumere », atque « humanum intellectum rebus, et naturae parem » (*Novum Organum*, Praef., *Opp.* t. II, Amstelodami 1694) sese effecturum promisit. Ceterum Baco methodum potius ad scientiarum naturalium, quam ad universae philosophiae instaurationem, accommodatam tradidit, nullamque partem philosophiae ex instituto tractavit.

2) Vid. Fr. Bouillier, *Dict. phil.*, art. *Cartesianisme*, t. I, p. 442, Paris 1844.

3) *Princip. philos.*, part. I, § 1-5, p. 1, et 2, Amstel. 1666.

4) *Op. cit.*, loc. cit.

5) *De methodo*, part. IV, § 3. — 6) *Op. cit.*, § cit.

7) Quid sit scepticismus innuimus p. 9 not. 1. Atheismum autem illi profiteri dicuntur, qui eo usque delirant, ut notionem Dei veluti absurdam explodant, Deumque e medio tollant.

horum errorum Cartesium accusarunt [1]; alii e contrario ipsam esse ad hos, aliosque eiusmodi errores refellendos valde opportunam, proindeque Catholicae Fidei non modo non adversam, sed etiam valde faventem contenderunt [2].

Verum, postquam controversiae de natura, et consectariis methodi cartesianae deferbuere, Cartesius quam plurimos nactus est et in sua, et sequentibus aetatibus sectatores [3]. Hi autem in explicanda, et adhibenda cartesiana philosophia valde inter se dissenserunt. Nonnulli enim, quorum quidam numerus nullo tempore defuit, rationis *autonomiam*, intra limites, quos Cartesius ipse constituit, coëgerunt, ideoque veritates Fidei non esse iudicio rationis subiiciendas, nec pro vero habendum esse id, cui Fides contradicit, secundum Cartesium [4], sanxerunt. Quare ita philosophati sunt, ut quidquid adversari dogmatis Revelationis Divinae comperiebant, omnino reiicerent. Alii autem, quibus Fides Catholica vel parum cordi, vel etiam odio erat, neglectis illis declarationibus, quas Cartesius praesertim in suis ad obiecta adversariorum responsionibus saepe evulgavit, ex principiis Galli Philosophi absolutam *autonomiam* rationis prono alveo fluere opinati sunt; unde philosophiae cartesianae ita adhaeserunt, ut Fidem Catholicam vel aliqua ex parte corrumperent, vel omnino tollerent.

Quamvis Cartesius non paucas suae methodi interpretationes, quas ei nonnulli aetatis suae philosophi obiecerant, vehementer reprobasset, et Philosophi Catholici, qui, Philosophia scholastica reiecta, cartesianam promoverunt, nullum huius pronuntiatum amplexi sint, quod cum Catholica Fide pugnare eis videretur; tamen certum nobis est ex methodo a Cartesio instituta, praecipuisque eius doctrinis cuncta illa errorum portenta enata esse, quae usque ad hanc aetatem omnes, quotquot sunt, scientias divinas, et humanas immane quantum perturbarunt.

---

[1]) Has accusationes Cartesio iniuria obiectas fuisse in altera *Logicae* parte videbimus.

[2]) Huiusmodi controversias post alios multos nuperrime Fr. Bouillier copiose enarravit in suo opere, *Histoire de la philosophie cartesienne*, Paris, et Lyon 1854.

[3]) Sciendum autem est a Cartesio usque ad exitum saeculi proxime elapsi quolibet tempore extitisse, qui philosophiam scholasticam sectati sunt, eamque cum a cartesianae, tum a reliquarum recentium sectarum obiectis vindicarunt. Inter ultimos recensendus in primis est Fr. Salvator Rosellius, qui saeculo XVIII exeunte, eruditissimam *Summam philosophicam* ad mentem s. Thomae Aquinatis concinnavit.

[4]) *De methodo*, part. I, § 11, p. 5, Amstel. 1678, et *Principia phil.*, part. I, § 76.

Ut, quod asseruimus, ex recentis philosophiae historia comprobemus [1], in primis advertimus Cartesium philosophiam unico conceptu cogitationis ita conclusisse, ut omnes actiones cognitrices animae tum sentiendi, tum intelligendi communi *cogitationis* nomine designaret [2]. Iamvero ab hoc principio aliqui philosophi omnes cognitiones ad sensationes revocarunt, atque inde ortum duxere *empirismus* Lockii [3] in Anglia, et *sensismus* Condillachi, qui in Gallia longe, lateque obtinuit. Ab empirismo Lockii David Humius *scepticismum*, qui nihil de natura rerum menti humanae compertum esse asserit, et ex philosophia Condillachi Lametrius, auctor *systematis naturae* [4], aliique eiusdem furfuris impii *materialismum*, qui non aliud, nisi corpora, existere decernit, nullo negotio, ut in hoc opere passim ostendemus, derivarunt. E contrario alii Philosophi, ex eodem Cartesii principio profecti, cogitationes ad solas intellectiones revocarunt, indeque *idealismum*, qui realem existentiam corporum a nobis cognosci negat, diversis formis extruxerunt. Iam idealismus, cui Leibnitius [5] sua de origine idearum sententia, quin viam praecluserit, latiorem, facilioremque stravit, eo usque pervenit, ut Philosophi Germaniae post Kantium unam *cogitationem puram*, quae neque ad subiectum cogitans, neque ad obiectum, quod cogitatur, ullam habet relationem, principium philosophiae esse docuerint.

Praeterea, ne de cunctis erroribus dicamus, ex methodo philosophandi, et ex quibusdam placitis Cartesii recentes Philosophi *ontologismum*, *pantheismum*, *deismum*, et *rationalismum theo-*

---

[1]) Philosophorum systemata in hoc opere passim exponemus, et excutiemus, librosque, in quibus ea propugnarunt, suis locis citabimus.

[2]) *Les principes de phil.*, part. I, § 9, *Oeuvr.*, éd. cit., t. I, p. 231.

[3]) Lectio Operum Cartesii Lockium a Scholasticae philosophiae studio deterruit. Cf Ritter, *Histoire de la philosophie moderne*, trad. par Challemer Lacour, lib. II, c. 2, t. II, p. 24, Paris 1861.

[4]) Huius operis, quod diversis scriptoribus tributum est, verus auctor fuit Paulus Thiry, Baro d' Holbach. Cf *Diction. phil.*, art. *D' Holbach*, vol. III, p. 111 sqq, Paris 1847.

[5]) Leibnitius in Germania novam philosophandi rationem, quam Cartesius instituerat, valde promovit. Quocirca, etsi philosophiam Scholasticam haud despiceret, et, secus ac Cartesius, historiam philosophiae plurimi faceret; tamen in causa fuit, cur philosophia Scholastica in cunctis Academiis germanicis dominari desineret, novaeque philosophiae multis, variisque systematis locum daret. Ex his, quae Leibnitius in multis opusculis, et epistolis disseminavit, Wolfius integrum systema philosophiae composuit, et methodo geometrica exornavit.

logicum elicuere. Et sane, Malebranchius [1], quem nostrae aetatis Ontologi suum magistrum venerantur, essentiam animae in cogitatione positam esse, secundum Cartesium [2], docuit; et, quoniam nulla res sine essentia sua umquam esse, aut intelligi potest, mentem humanam ideas suas in ipso Deo intueri inde confecit. Spinosa autem [3], ex quo recens pantheismus nomen *spinosismi* accepit, notionem substantiae a Cartesio mutuatus est, ex eaque substantiam nonnisi unam, et infinitam esse posse secundum pantheistarum placita confecit. Denique illa regula methodi cartesianae, quae nihil, nisi quod perspicuum est, pro vero habendum esse decernit, ipsa per se ad deismum, et rationalismum theologicum ducere potuit. Etenim, si ratio humana ea tantum pro veris habere debet, quae evidenter cognoscit, consequens est ipsam dogmata, quae divinitus revelata dicuntur, cum evidenter non cognoscantur, admittere non posse. Hinc pronum est vel omnem Religionem supernaturalem, tamquam absurdum hominum figmentum, respuere, ut Deistae [4] autumarunt, vel, quemadmodum sectatores rationalismi theologici volunt, veritates, quae dicuntur supernaturales, exhibere tamquam principia religionis, quae nonnulli homines marte suo invenerunt, et quibusdam symbolis, seu mythis exornarunt, ut ea ad rudem populorum intelligentiam accommodarent.

Diversa systemata philosophiae, quae e Schola Cartesii exorta sunt, Cousinus perbelle secum componi posse docuit, atque ita *eclecticam* philosophandi rationem, hodie Galliae dominantem, instituit. Verum, praeterquam quod hic *ecletismus*, ut suo loco ostendemus, absurdus est, Cousinus, statim ac philosophari ag-

---

[1]) Malebranchium lectio libri *De homine*, quem Cartesius edidit, ad philosophiam excolendam permovit. Cf Buhle, *Op. cit.*, vol. III, p. 367.

[2]) Cf *Méditations*, Medit. II, § 7, *Oeuvr.*, ed. Garnier, t. I, p. 104, Paris 1835.

[3]) Notum est Spinosam philosophiam Cartesii exponendam suscepisse in primo suo opere, quod hanc habet epigraphen: *Renati Des-Cartes principiorum phil.*, pars I, et II, *more geometrico demonstrata*, Amstel. 1663. (Extat in eius *Operibus*, quae Paulus rursus evulgavit, vol. I, p. 1-86, Ienae 1802). De convenientia philosophiae spinosisticae cum cartesiana legere iuvat Tennemann (*Hist., phil.*, germ., vol. X, p. 381, et 421, Lipsiae 1817), Degerando (*Hist. de la phil. modern.*, c. 15, t. II, p. 398 sqq, Paris 1847), Cousin (*Du Vrai, du Beau, et du Bien*, p. 4, et 5, Paris 1854), quibus praeiverat Leibnitius, *Lettre à M. l'ab. Nicaise*, *Opp.*, p. 139, ed. Erdmann, Berolini 1840.

[4]) Varias deismi formas exposuit Samuel Clarke in suo opere, *Traitè de l'existence, et des attributs de Dieu*, t. II, c. 2, trad. de l'angl., Amsterdam 1744.

gressus est, ipsum deseruit, et systema philosophiae condidit quod a pantheismi labe omnino purgare non potuit [1].

Ex his, quae hactenus de praecipuis recentis philosophiae systematis innuimus, colligere nobis licet philosophiam, postquam Catholicam Fidem ducem sequi destitit, et se *autonomam* declaravit, ita defecisse, ut in errores, quibus omnes scientiae tum humanae, tum divinae profligantur, prolapsa sit. Nonnulli Philosophi Catholici malis ex recenti methodo philosophandi exortis remedium afferre volentes, philosophiam ad principium auctoritatis, a quo discesserat, revocare studuerunt. Hinc ipsi rationem humanam tamquam cunctis, vel saltem metaphysicis, et moralibus veritatibus assequendis imparem traduxerunt, et Divinam Revelationem, quae vel ex Sacra Scriptura, vel ex generis humani traditione, vel ex institutione sociali nobis patescit, illarum germanum criterium esse autumarunt [2]. Ast hi, quemadmodum evenire solet, Charybdim vitaturi in Scyllam inciderunt. Nam, quoniam, ut suo loco ostendemus, ex eorum doctrina *motiva credibilitatis*, seu momenta rationum, quibus veritas Revelationis asseritur, destruuntur, ipsaque natura rationis pessumdatur, factum est, ut Rationalistae, in primis Damironus [3], Jouffroyus [4], Saissetus[5], ac Simonius [6] non modo maiores vires resumpserint, sed etiam cunctis Philosophis, Theologisque catholicis, quibus illorum paucorum Catholicorum opinionem tribuunt, veluti rationis humanae detractoribus, omnisque scientiarum progressus adversariis insultaverint.

Quae cum ita se habeant, ii rectius, sane, tutiusque sibi consulunt, qui, ut iura Revelationis, et Rationis aeque servent, et scopulos, syrtesque hodierni rationalismi vitent, ad philosophiam Scholasticam, eo praesertim modo, quo ab Aquinate exor-

---

[1]) Omissis in praesentia aliis locis, legere satis est, *Introd. à l'histoire de la phil.*, leç. IV, V, et VI, Bruxelles 1836; *Du Vrai, du Beau, et du Bien*, p. 4-5, ed. cit., et *Praefationes*, quas repetitis editionibus *Fragmentorum* praemisit.

[2]) Hanc methodum philosophandi, quam Lamennais, Bautain, Ventura, Bonnetty, et Scriptores *Ephemeridum Catholicarum* Lovanii promovere totis viribus studuerunt, nuperrime Froschmannus (*Introductio in philosophiam* etc., Monasterii 1858) novo modo propugnavit.

[3]) Damiron, *Cours de l'hist. de la phil. en France au XIX siècle*; Concl. p. 393, Bruxelles 1832.

[4]) Jouffroy, *Mélanges* passim, et praesertim I *Comment finissent les dogmes?* et II *De la Sorbonne, et des philosophes*, Paris 1838.

[5]) Saisset, *Essais de philosophie religieuse*, Paris 1859.

[6]) Simon, *La religion naturelle*, 4e ed., Paris 1857.

nata, et ad sacras disciplinas accommodata fuit, veluti ad unicum salutis portum, confugiunt. Neminem profecto latet inter ipsos novae philosophiae sectatores iam non defuisse, qui evidentia rei perculsi praestantiam philosophiae Scholasticae agnoverunt, eiusque studium commendarunt. Satis est nominare Leibnitium, recentium philosophorum facile principem. Qui quidem ingenue fassus est se, cum initio « novae cuiusdam ac blandientis imaginationi philosophiae » opiniones de corporis, animaeque naturis amplexatus esset, tandem post longam meditationum seriem ad veterum, praesertim Scholasticorum, doctrinam redire coactum esse [1]. Hac autem nostra aetate in eadem Germania Viri in primis eruditi, Catholicaeque doctrinae amore ferventes instaurationem philosophiae Scholasticae maximopere commendarunt. « Nos, inquit Iulius Sthal, celeb. Iurisconsultus, et in rebus philosophicis maxime versatus, omnino indigemus quodam opere, quod, Summae Theologicae s. Thomae instar, cunctas scientias nostrae aetatis luce christianae veritatis illustratas comprehendat [2] ».

Optimo igitur consilio postremis hisce annis Philosophi, et Theologi Catholici ad studium Scholasticorum maiori animi contentione conversi sunt, et Scholasticam philosophiam cum in theologicis, tum in philosophicis disputationibus adhibuerunt. Eorum autem permulti vel Elementa philosophiae secundum Aquinatis mentem elucubrarunt, vel aliquod caput Logicae, aut An-

---

[1]) *Systema theologicum*, edid. Lacroix, et gall. vertit Alb. De Broglie, p. 200, et 202, Paris 1846. Alio in loco vehementer conquestus est recentes de s. Thoma, aliisque magni illius aetatis viris perverse iudicasse; siquidem « sententiae philosophorum, et theologorum Scholasticorum plus soliditatis prae se ferunt, quam vulgo existimatur, dummodo ipsae ad rem, et locum suum adhibeantur. Mihi persuasum est, si quis diligens, et meditationis assuetus philosophus doctrinas eorum illustrandas, ac more geometrarum analyticorum digerendas susciperet, eum plurimas veritates maximi momenti, et prorsus demonstrativas nactum iri » (*Discours de métaphysique*; in *Commercio epist. Leibnitii, et Arnaldi*, quod Grotefend evulgavit, p. 163, Hanovre 1846). Idem fere iudicium tulit de Scholasticis posteriorum aetatum, qui, praesertim in Hibernia, et in Hispania, floruerunt. Scripsit enim: « Quisquis in illius generis philosophia eruditus aurum, quod in eorum libris latet, patienter foderet, multarum, utiliumque veritatum inventione labores eius rependerentur »; *Trois lettres à Mr. Remond de Montmort*, Lett. III, p. 704, *Opp. phil.*, ed. Erdmann.

[2]) *Philosophia iuris* (germ.), t. II, Praef., Berolini 1854. Cf Iacob. Clemens, *Dissert.* cit., p. 81, et 82.

thropologiae, aut Dynamilogiae scholasticae exposuerunt, vel Lexica philosophiae scholasticae concinnarunt [1].

Ad hanc philosophiae instaurationem aliquam symbolam conferre volentes voluminosum illud opus vulgandum suscepimus, quod inscribitur *Philosophia Christiana cum antiqua et nova comparata*. Quo in opere illud propositum nobis est cunctas doctrinas Patrum et Scholasticorum, in primisque s. Augustini, et s. Thomae, cum antiquorum, recentiumque Philosophorum placitis usque comparare, ut hoc pacto omnibus planum fieret Philosophiam Christianam omnium problematum, quae ab antiquis, et recentibus ventilata sunt, examen instituisse ac veras solutiones dedisse, simulque omnes difficultates praeoccupasse, quas recentes adversus illas solutiones obiecerunt. Sed quoniam multi sacrorum Antistites auctores nobis, hortatoresque fuerunt, ut interea temporis amplum illud Opus ad Ecclesiasticae iuventutis commodum accommodaremus, nos tum *Compendium Philosophiae Christianae*, quod spatio unius anni facile absolvi possit, tum has eiusdem *Philosophiae Christianae Institutiones* pro iis, quibus scientiam penitus haurire lubet, concinnavimus [2]. Et ne aliquid studio scientiae philosophicae deesset, Philosophiam moralem, quae Ethicam generalem et specialem complectitur, scripsimus, ac duobus tomis typis mandavimus.

Unum modo restat, quod praemoneamus, quum in discutiendis recentium philosophorum opinionibus graves quandoque errores in eorum systematis notaverimus, nos non eo animo illud fecisse, ut ullam auctoribus censuram affingeremus, sed tantum ut quae uniuscuiusque sententiae consectaria sint, prout ipsa instituti nostri ratio postulat, praemonstraremus.

---

[1]) Harum omnium elucubrationum auctores, inter quos scriptores Ephem. *La Civiltà Cattolica* et *La Scienza e la Fede* peculiari commemoratione digni sunt, passim in hoc opere laudabimus. Liceat interea nobis huc referre nostrum *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum in quo Scholasticorum Distinctiones et Effata praecipua explicantur*; Neapoli MDCCCLXXXI.

[2]) Haec nostra opera cum iis, quae in sapientissima Encyclica *Aeterni Patris* Summus Pontifex Leo XIII ad Philosophiae instaurationem decrevit, consentire laeto animo nunc conspicimus.

INTRODVCTIO

AD

PHILOSOPHIAM

1. Quoniam, aiente Cicerone, *omnis, quae ratione suscipitur, de aliqua re institutio debet a definitione proficisci, ut intelligatur quid sit id, de quo disputatur* [1], philosophiae *Institutiones* scribere aggredientes illius definitionem in primis tradamus necesse est. Hac enim praestituta, quaenam sit philosophiae indoles, qua in re a reliquis scientiis differat, quot in partes dividatur, demum quaenam eius sit utilitas, faciliter cognoscemus.

2. Iam philosophiam ex vi nominis *studium*, vel *amorem* sapientiae significare exploratissima res est; id enim innuunt illa verba, quibus constat, φίλος, et σοφία [2]. Quod quidem nomen a Pythagora, qui D circiter ante Christum natum annis obiit, invectum fuisse s. Augustinus [3], post Tullium [4], scriptum reliquit; ut propterea ante illum, quae nunc philosophia, *sophia* diceretur, et qui nunc philosophi, *sophi* appellarentur.

3. Verum vix paucis enarrari potest, quot, et quam variae fuerint opiniones Philosophorum de natura, et definitione, quemadmodum aiunt, reali huius scientiae, ut exinde nonnulli ipsam nullo pacto definiri posse sibi persuaderent [5]. Quod sane vel ipsa ratio declarat; nam, cum huius scientiae notio eadem apud omnes non fuerit, sed nullo certo modo, aut fine circumscripta sit, nil mirum est, si et ipsa definitio, quae hanc notionem designat, eadem pro qualibet aetate esse non potuerit. Qua in re, ne longiores, quam par est, simus, duo tantum animadvertenda censemus. Primum est, philosophiam, prout nunc obtinet, non posse illo modo definiri, quo ab antiquis, teste

---

[1]) *De Officiis*, lib. I, c. 2.

[2]) Cf Tull., *ibid.*, lib. II, c. 2; et s. Aug., *Contr. Acad.*, lib. II, c. 2, n. 6, ed. Maur. — [3]) *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 2. — [4]) *Dispp. Tuscul.*, lib. V, c. 3.

[5]) Inter hos recensendi sunt Laromiguière (*Leçons de phil.*, part. 2, leç. I, t. II, p. 3, Paris 1833), et Jouffroy, *Oeuvres de Reid*, trad. par Theod. Jouffroy, Prèf. du Traducteur, vol. I, Paris 1840.

Tullio [1], definita fuit, scilicet *scientiam rerum divinarum, atque humanarum, causarumque, quibus hae res continentur* [2]. Namque haec definitio non notionem philosophiae, prout haec scientia hodie accipitur, sed notionem universae humanae sapientiae, prout ab antiquis accipiebatur, designat. Alterum est, apud recentiores morem iam invaluisse philosophiam pro prima scientia habendi, sive, quod idem est, pro scientia, quae fundamenta tradit, sine quibus alias scientias recte, et quodam ordine construere haud possibile est. Ex quibus perspicis definitionem philosophiae nobis tradendam esse, quae peculiare quoddam genus cognitionis, non vero universam cognitionem humanam denotet, et quae obiectum eius, quod modo innuimus, designet.

4. Ut vero huiusmodi definitio rite conficiatur, primum innuere oportet, quid nomine scientiae veniat. Inter omnes convenit scientiam alicuius rei in perfecta eius cognitione consistere, atque perfecta rei cognitione eum potiri, qui causas, ex quibus illa gignitur, probe cognoscit. Quapropter scientia optime definita est: *Cognitio rerum per caussas*, vel, quod idem valet, *cognitio rerum per suas rationes*; caussae enim rerum, pro eo ut a nobis cognoscuntur, rerum *rationes* vocari solent. Hinc *scientia*, sive *cognitio scientifica* a cognitione, quae *vulgaris* [3] audit, non parum differt, quippe quod haec tantum rem esse, illa autem, cur ita esse debeat, nobis exhibet.

5. Quod si in qualibet scientia cognitionem alicuius rerum generis ex principiis, quae ipsam gignunt, nobis comparamus, aliqua scientia, quae circa ipsa cognitionis humanae principia, atque circa supremas causas rerum in omnibus scientiis cognitarum versatur, existat necesse est. Huiusmodi scientia illa est, quae hodie *Philosophia* dicitur, quaeque idcirco definiri potest: *scientia supremorum principiorum, seu supremarum caussarum tum cognitionis, tum rerum, quae ratione humana cognosci possunt.* Illa verba, *scientia supremorum principiorum cognitionis humanae*, significant philosophiam

---

[1]) *De Offic.*, lib. II, c. 2. Haec definitio ad verbum legitur apud Clem. Alex., *Strom.*, lib. I, c. 5, ed. Potter, Oxonii 1715; et Origenem, *Cont. Cels.*, lib. III, c. 72, ed. Delarue, Parisiis 1733.

[2]) Pythagoras, et Socrates illa verba; *quibus hae res continentur*, omiserunt, idque fortasse ob hanc causam, quod, cum scientia sit cognitio rerum per causas, illa verba voce *scientiae* continentur. Vid. Plut., *De placitis phil.*, lib. I, Prooem., *Opp.*, t. IV, par. 2, p. 517, Oxonii 1793. De hac, aliisque, quibus veteres usi sunt, philosophiae definitionibus vid. Ioan. Gherard. Vossium, *De artium et scientiarum natura et constitutione* lib. V, seu *De Philosophia*, c. 2, § 5, *Opp.*, t. III, p. 230, Amstelodami 1696; et Goess, *De variis, quibus usi sunt Graeci et Romani philosophiae definitionibus*, Ulm. 1811-16.

[3]) De duplici hoc cognitionum genere iam olim disseruit Clem. Alex., *Strom.* lib. VI, c. 1.

inquirere leges, quibus mens humana actiones cognoscendi exercet, facultates, quibus ipsas perficit, et vim, quae ipsis ad obiectivam rerum existentiam manifestandam inest, itemque notiones universales, quibus caeterae scientiae innituntur. Illa autem verba, quae sequuntur, *scientia supremarum caussarum rerum, quae ratione humana cognosci possunt*, denotant philosophiam tractare de illis obiectis, ad quae reliquarum scientiarum obiecta referuntur, quaeque idcirco eiusmodi sunt, ut sine ipsorum notitia nullius rei perfecta scientia existere possit. Haec autem suprema obiecta sunt Deus, mundus universe spectatus, et homo. Deus quidem est principium absolute supremum, ex quo res, quotquot sunt, perfecte cognoscuntur. Nam, cum Deus sit causa absolute prima, ex qua omnes res sunt, consequitur nullum genus rerum perfecte cognosci, seu sciri posse, nisi illud, postquam in se cognitum est, ad Deum, tamquam ad causam primam sui, relatum quoque consideretur; si quidem res tum perfecte cognoscuntur, seu sciuntur, cum per omnes causas, per quas sunt, cognoscuntur. Post Deum mundus, universe consideratus, est quoque principium supremum, ex quo res ipsum constituentes cognoscuntur; quia, cum omnia, quae in mundo sunt, quibusdam nexibus inter se contineantur, nullius generis rerum, ex quibus mundus constat, scientiam adipisci nobis licet, nisi leges universales, quibus res colligantur, omnino calleamus. Homo denique est alterum post Deum principium supremum, ex quo speciales scientiae efficiuntur. Enimvero, cum homo sit subiectum omnium scientiarum, sequitur hominem nullam scientiam perfecte assequi posse, si seipsum ignoret, quippe quod, ut suo loco dicemus, scientia ad subiectum, quod scit, necessario refertur; eorum autem, quae ad se invicem referuntur, unius perfecta cognitio, sive scientia sine cognitione alterius haberi nequit. Reliqua verba, quibus definitio claditur, nempe, *quae ratione humana cognosci possunt*, eo consilio in definitione posuimus, ut philosophia a scientiis theologicis, quae Divinae Revelationi innituntur, distingueretur. Nam, quamvis philosophus, uti alias ostendemus, Revelationem Divinam prae oculis semper habere, et quidquid ipsi contradicere comperit, veluti falsum reiicere debeat; tamen ei non alia pronuntiata in philosophiam invehere licet, quam quae argumentis e ratione petitis demonstrare potest [1].

6. Ex ista, quam explicavimus, philosophiae definitione duas esse ipsius potissimas partes facile intelligitur; unam nempe, quae de supremis principiis tractat, quorum ope humana mens actiones suas cognoscendi exercens ad scientiam rerum assequendam pervenit; alteram, quae de principiis supremis rerum, ex quibus mens humana cognitionem perfectam ipsarum rerum elicit. Atque prior pars hodie

[1]) Cf Rog. Bac., *Opus maius*, Pars II, c. 8, ed. Iebb, Londini 1733.

subiectiva vocari solet, quia subiectum cognitionis, hoc est, animam, prout est subiectum cognitionis, expendit; altera autem *obiectiva*, quia suprema quaedam obiecta ipsius cognitionis expendit, inter quae, si, uti iam diximus, animam recenset, hanc, prout est quoddam obiectum, non vero prout est subiectum cognitionis, considerat.

7. Iam illud perspicuum est, utrique parti alias partes subiici, si quidem plura tractanda in utraque sese nobis offerunt. Enimvero pars subiectiva complectitur in primis *Logicam*, quae exponit diversas actiones, quas mens humana in veri cognitione persequenda exerit, leges, quibus illas actiones exercet, et ordinem, quo illas ad veri inquisitionem adhibere debet; tum *Dynamilogiam*, hoc est, tractatum de facultatibus animae, qui has facultates enumerat, singularum naturam, modum operandi, obiectumque proprium scrutatur; deinde quomodo, ipsarum subsidio, intellectus primas cognitiones rerum sibi comparet, quamque vim ipsae ad cognitionem rerum gignendam habeant, inquirit: ex qua duplici investigatione *Idealogia*, et *Criteriologia* constituuntur; tum demum *Ontologiam*, nempe tractatum de supremis notionibus, prout hae ad naturas rerum, quas denotant, referuntur. Pars obiectiva autem in quatuor alias partes subdividitur, quarum prima, quae de Deo, Eiusque attributis ex naturali lumine rationis disputat, quantum infirmitas mentis humanae sinit, vocatur *Theologia naturalis*; altera, quae de mundo universe spectato disserit, *Cosmologia*; duae postremae vero *Anthropologia*, et *Ethica*, vocitantur, atque anthropologia naturam hominis expendit, ethica principia, seu leges universales morum inquirit, ad quas homo, si finem ultimum a Deo sibi praestitutum assequi velit, actiones suas accommodare debet. Illud vero hic monendum est, *dynamilogiam*, et *anthropologiam*, unico *Psychologiae* nomine, et *ontologiam*, *psychologiam*, *cosmologiam*, et *theologiam naturalem* unico nomine *Metaphysicae*, a multis recentis aetatis philosophis, praesertim Wolfianis, significatas fuisse. Quocirca philosophia ab eis divisa fuit in *logicam*, *metaphysicam*, et *ethicam*; et rursus metaphysica in *ontologiam*, *psychologiam*, *cosmologiam*, et *theologiam naturalem*. Quandoquidem autem ea, quae in Logica, et Metaphysica traduntur, in *theoria*, nempe in *contemplationem* rerum versantur, et quae in ethica ad *praxim*, hoc est, ad *operationem* spectant, philosophia vulgo etiam distinguitur in *theoreticam*, sive *contemplativam*, et *practicam*, sive *activam*, quarum illa Logicam, et ceteras, quas enumeravimus, partes, haec Ethicam complectitur.

8. Quamvis autem plures, et diversae philosophiae partes sint, tamen ipsa non multiplex, sed una scientia est; partes enim, ex quibus ipsa conflatur, ad hoc unum spectant, ut supremas rationes, quibus principia specialium scientiarum humanarum sive theoreticarum, sive moralium indigent, investigent.

9. Ex his facile intelligitur philosophiam a ceteris scientiis in eo

potissimum differre, quod in ceteris scientiis aliquod obiectorum genus cognoscendum suscipitur, philosophia autem leges inquirit, et explicat, secundum quas cognitio humana ad specialium scientiarum consecutionem evolvitur, et quaedam obiecta expendit, ad quae specialium scientiarum obiecta referuntur, atque hoc modo principia suprema statuit, quibus omnes speciales scientiae innituntur.

10. Denique de praestantia, et utilitate huius scientiae plura persequi opus nobis non est. Enimvero, quantum philosophia ceteris scientiis humanis praestet, quantamque utilitatem in ipsas conferat, vel ex eo tantum perspici potest, quod, ut s. Thomas advertit [1], atque ex dictis patet, *omnibus aliis scientiis perfectionem impartitur*; ipsa enim de iis agit, quibus mens nostra opus habet, ut perfectam in ceteris scientiis cognitionem adipiscatur. Neque scientiae dumtaxat, sed etiam artes ingenuae, uti rethorica, poësis, grammatica, aliaeque id genus subsidio philosophiae indigent. Nam quaelibet ars regulas tradere debet, quibus opus quoddam recte perficiatur. Iam hae regulae rectae, et tutae esse non possunt, nisi ex principiis rerum, ad quas referuntur, plane, liquidoque deriventur; quocirca non nisi philosophus illis perfectissime uti potest. Hinc Tullius aiebat se oratorem « non ex Rethorum officinis, sed ex Academiae spatiis extitisse [2] ». Quod si philosophia, prout ad Theologiam revelatam refertur, consideretur, multa quidem sunt capita, quorum gratia Theologia philosophiae antecellit. Horum potiora sunt tria, quae secundum s. Thomam exponere iuvat. Theologia humanis scientiis antecellit primo ob praestantiam sui obiecti, quia ipsa « est principaliter de his, quae sua altitudine rationem transcendunt. Aliae vero scientiae considerant ea tantum, quae rationi subduntur ». Secundo ob effectum, quem in animis discentium producit, quia « aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, quae potest errare, haec autem certitudinem habet ex lumine Divinae Scientiae, quae decipi non potest ». Tertio ob nobilitatem finis, ad quem homines ducit, prout practica scientia est; « nam finis . . . huius doctrinae, in quantum est practica, est beatitudo aeterna, ad quam, sicut ad ultimum finem, ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum [3] ». Nihilominus philosophia tot, tantisque famulatus officiis erga Theologiam fungitur,

---

[1]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXVII, q. 11, a. 4, *sol.* 2 ad 1.

[2]) *Orator.*, c. 4.

[3]) I, q. I, a. 5 c. Haec breviter innuimus, ut in ipso vestibulo discentes ab errore Rationalistarum amoveremus, qui putantes dogmata Theologiae non esse aliud, quam praecipuas veritates philosophiae rudium captui accommodatas, philosophiam ipsi Theologiae anteferre non dubitant ; unde illam cum Cousino (*Introd. à l' hist. de la phil.*; *Oeuvres* t. I, p. 10, Bruxelles 1840) *fontem omnis lucis ac auctoritatem omnium auctoritatum salutant.*

ut huic necessariam esse Rogerius Baco asserere non dubitaverit [1]. Has famulatus partes s. Thomas exposuit his paucis: « Tripliciter autem in sacra doctrina philosophia uti possumus. Primo ad demonstrandum ea, quae sunt praeambula Fidei, quae necessaria sunt in Fidei scientia, ut ea, quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum, et huiusmodi de Deo, vel de creaturis in philosophia probata, quae Fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea, quae sunt Fidei, sicut Augustinus in libris *de Trinitate* utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandam Trinitatem. Tertio ad resistendum his, quae contra Fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria [2] ». Unde philosophiam Origenes *praeludium ad Christianismum* sapienter appellavit [3].

---

[1]) *Opus maius*, pars II, c. 1.

[2]) *Super Boët. De Trin.*, q. II, a. 3 c. Vid. quae de hac re longius disputavimus in nostro opere, *Saggio di risposte alle quistioni di Logica e Metafisica, per servire all' esame religioso degli aspiranti all' insegnamento delle suddette scienze nella R. Università degli Studi*, in Ephemeride *La Scienza e la Fede*, vol. XIX, p. 353 sqq, Napoli 1850.

[3]) *Epist. ad Greg.*, t. I, p. 30, ed. Delarue, Parisiis 1733. Cf Clem. Alex., *Strom.*, lib. I *passim*, et s. Iust., *Exhort. ad gentes*, nn. 3-6.

LOGICA

PROLEGOMENA

1. Logica definiri potest cum s. Thoma: « Scientia, quae est directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, et faciliter, et sine errore procedat [1] ». Cuius definitionis ratio ut facile perspiciatur, advertendum est animum nostrum, ope intellectus, supra se ipsum reflectere, atque ideo non solum res, sed etiam intellectiones suas, et seipsum intelligere posse. Quod si animus actiones cognoscit, per quas res cognoscit, ipse procul dubio potest leges detegere, quibus actiones suas cognoscendi ad rerum scientiam assequendam dirigit, atque illarum diversos modos, ususque investigare. Hinc scientia confici potest, quae circa modum dirigendi actiones cognitrices humanae mentis versatur, ut hae verum sine errore, facile, et certo ordine in ceteris scientiis assequantur. Haec scientia ea est, quae *Logica* nuncupatur. Quapropter *rationalis scientia* ab eodem Aquinate appellata fuit non solum « ex eo, quod est secundum rationem, sed etiam ex eo, quod est circa ipsum actum rationis, sicut circa propriam materiam[2] ». Mens nostra autem per tres diversas actiones ad rerum cognitionem pervenit, atque hae sunt *notio*, qua mens res simpliciter apprehendit, *iudicium*, quo mens notiones inter se collatas vel invicem coniungit, vel segregat, prout unam alteri convenire, aut repugnare perspicit, demum *ratiocinium*, quo ex duobus iudiciis alterum iudicium eruit, atque ita ex notis ad ignotorum notitiam progreditur. Huiusmodi actiones ita inter se comparantur, ut prior posteriori contineatur, eique inserviat, propterea quod haud possibile est, ut s. Thomas advertit [3], coniungere, aut segregare, nisi ea, quae iam simpliciter apprehensa sunt, neque ad ignotum pervenire, nisi per id, quod iam notum est.

2. Iamvero ex his nostrae mentis actionibus tertia est proprium Logicae obiectum. Id contra Hamiltonum Scotiae philosophum [4] in promptu est evincere. Namque finis Logicae est mentem dirigere, ut ipsa in scientiis verum sine errore, facile, et certo ordine assequi possit. Sed mens nostra in scientiis verum assequitur e notis ad igno-

---

[1]) *In lib. I Poster.*, lect. I. — [2]) *In lib. IV Met.*, lect. IV.

[3]) *In lib. I Poster.*, lect. cit.

[4]) *Fragmens* etc., *Logique*, p. 208, et 209, trad. par Peisse, Paris 1840.

tum progrediendo, atque haec progressio nomen ratiocinationis habet. Ergo finis Logicae est mentem in ratiocinando dirigere [1]. Quocirca ratiocinatio est proprium Logicae obiectum, meritoque Logica a Galluppio [2] aliisque recentibus post s. Augustinum [3] definita fuit *scientia ratiocinationis*. Quandoquidem autem logicus perfectam notitiam ratiocinationis acquirere non potest, nisi elementa, ex quibus ipsa conflatur, seorsum intelligat, necesse est, ut ipse notionem quoque, et iudicium ad examen revocet, non prout per se, sed prout elementa ratiocinationis sunt.

3. At enim, est ne Logica scientia, an ars? Auctor *Artis cogitandi* [4], aliique ex eo, quod in Logica modus conficiendi ratiocinationem traditur, ipsam non scientiam, sed artem esse arbitrati sunt. At falso. Nam, ut suo loco dicemus, ars quasdam regulas in experientia fundatas statuit; scientiae autem proprium est ex principiis internis rei naturam, et affectiones eius colligere; et si interdum regulas praescribit, eas ex ipsarum rerum, ad quas referuntur, principiis eruit [5]; atqui Logica ex principiis, quae ratiocinationem constituunt, colligit, quomodo ratiocinationes componendae sint, ut ex noto ad ignotum progredi liceat; ergo Logica est scientia [6]. Vehementer etiam falluntur Wathely [7], Bentham [8], aliique recentes philosophi, qui Logicam simul scientiam, et artem esse sentiunt. Etenim, cum scientia, et ars, uti suo loco dicemus, sint valde ab se dissociatae, prorsus repugnat, quae scientia est, esse simul artem, et contra.

4. Denique alii philosophi, inter quos nonnulli graeci interpretes Aristotelis numerantur, Logicam non esse quamdam specialem scientiam, sed cum singulis scientiis confundendam esse docent, quippe quod singulae scientiae illa, tamquam instrumento, utuntur. Verum,

---

1) Cf Alb. M., *De Praedicam.*, lib. II, tract. I, c. 4.

2) *Lezioni di Filos.*, Lez. 10, vol. I, p. 58, Napoli 1853,

3) *De Civ. Dei*, lib. II, c. 7. — 4) *Ars cogitandi*, p. I, Lugduni 1703.

5) Cf Bossuetum, *De la connoissance de Dieu, et de soi même*, lib. I, c. 15; *Oeuvres phil.*, ed. de Lens, p. 49-50, Paris 1843.

6) Advertendum tamen est, veteres philosophos, itemque Scholasticos interdum artis vocabulo scientiam significasse. Ex quo intelligi potest, cur iidem, quibus Logica scientia visa est, artem eam quandoque appellaverint. Neque illud tacendum est, Logicam, quemadmodum s. Thomas monuit (*Super Boët. De Trin.*, lect. II, q. I, a. 1 ad 3), ad artem quodammodo accedere, sive, ut inquit 1^a 2^{ae}, q. LVII, a. 3 ad 3, esse artem *per quamdam similitudinem*; quippe quod, cum ipsa modos conficiendi enunciationem, syllogismum, aliasque, quae ab his oriuntur, et pendent, cogitationis formas, secus ac ceterae scientiae, tradat, quodammodo circa opus versatur.

7) *Elementa Logicae* (angl.), p. I, Oxonii 1827.

8) *Compendium novi systematis Logicae* etc. (angl.), p. 12, Londini 1827.

nos contra eos cum Scoto[1] reponimus Logicam, etsi sit instrumentum scientiarum, quippe quae de ratiocinatione agit, qua ceterae scientiae utuntur; tamen specialem in se scientiam esse. Et sane, scientiae, ut suo loco explicabimus, inter se distinguuntur ratione obiectorum, circa quae versantur; atqui obiectum Logicae ab obiectis reliquarum scientiarum distinguitur; ergo Logica cum reliquis scientiis non est confundenda. Et sane, si Logica modum investigat, quo progredi a noto ad ignotum licet, hanc investigationem, non prout in singulis scientiis peragenda est, sed ipsam in se, sive a rebus, circa quas singulae scientiae versantur, avulsam considerat; quocirca Logicae obiectum ad obiecta reliquarum scientiarum haud pertinet. Quod ut luculentius fiat, advertito Logicam non conficere syllogismos, quorum ope quaelibet scientia circa propriam materiam e noto ad ignotum progreditur, sed dumtaxat modum illos conficiendi generatim tradere. Quapropter ipsa potius scientia instrumentorum scientiarum, quam instrumentum scientiarum, dicenda est.

5. Tractationem huius scientiae, quam Logicam diximus, tres in partes dividemus. In prima de iis, quae ad formam, seu structuram syllogismi pertinent, agemus; ob idque primum elementa, quae syllogismum efficiunt, nempe notiones, et iudicia expendemus; deinde leges investigabimus, secundum quas ratiocinatio conficienda est; ut per illam ignotum ex noto inferri queat. In altera parte diversas species syllogismi ex diversitate materiae, circa quam versatur, exponemus. Cuius partis obiectum ut intelligatur, advertendum est ratiocinationem ex parte materiae esse vel *sophisticam*, nempe illam, quae falsum concludit, erroremque gignit, vel *dialecticam*, nempe illam, cuius conclusio non est necessario certa, ideoque aliquam suspicionem de eius veritate inducit, vel *apodicticam*, sive demonstrativam, nempe illam, quae certam, et necessariam cognitionem, sive scientiam parit. Hinc ad cognoscendum diversum gradum cognitionis, quem ratiocinatio in mente humana gignere valet, necesse est, ut Logica ratiocinationem ex illa parte etiam, quatenus ad materiam spectat, consideret. Quamobrem in altera Logicae parte primum redargutiones *sophismatum*, seu fallaciarum exponemus, ut a quibus erroribus in syllogismo sive demonstrativo, sive dialectico cavendum nobis sit, discamus; tum *locos* ad syllogismi dialectici constructionem, nempe ad probabilium argumentorum inventionem, ex quibus via ad syllogismum demonstrativum conficiendum nobis paratur, exponemus; tum denique de ipsa demonstratione, sive de syllogismo demonstrativo, et de scientia, quam demonstratio parit, disseremus. Denique in tertia parte, quae *Methodologia* dicitur, inquiremus, a qui-

---

[1]) *Super Universalia Porphyrii*, q. II, n. 2.

busnam principiis studioso cuiusque scientiae proficiscendum sit, et quonam ordine in suis argumentationibus progrediendum, ut obiectum scientiae suae consequi possit [1].

6. Restat, ut nonnihil de praestantia Logices dicamus. Qua de re sciendum in primis est duplicem Logicam existere: unam *naturalem*, alteram *scientificam*. Naturalis est inchoata, et imperfecta notitia instrumentorum scientiarum, eaque oritur ex dispositione animis insita, per quam facultatibus ad cognoscendum destinatis recte utimur. Scientifica est illorum instrumentorum perfecta, et absoluta notitia, quam ante declaravimus. Iam nos ii non sumus, qui Logicam scientificam adeo necessariam esse arbitramur, ut sine ea nihil in rerum cognitione proficere liceat; non enim nos latet scientias, ope Logicae naturalis, haud mediocriter profecisse, antequam Logicae praecepta existerent, atque in unum corpus redigerentur [2]. Nihilominus ipsam in reliquas scientias immane quantum utilitatis conferre contendimus. Et sane, quemadmodum artifex, quo melius instrumenta artis suae novit, eo perfectiora opera concinnare valet; ita quisque eo facilius, et rectius scientias assequitur, quo penitiorem habet notitiam instrumentorum, quibus illae utuntur. Quoniam autem perfectam notitiam huiusmodi instrumentorum Logica suppeditat, dubitandum non est, quin Logica ad scientiarum augmentum, et perfectionem magno adiumento sit [3].

---

[1]) Aristoteles fortasse de hac Logicae parte in opere deperdito, quod Μεθοδικά inscripsit, cuiusque meminit *Rethoric.*, lib. I, c. 2, tractavit. In libris eius, qui extant, methodi vocem usurpavit, sed illam non eodem modo accepit; modo enim *doctrinam*, *scientiam*, *disciplinam*, modo *viam*, et *rationem* designavit. Nihilominus in eis multa, quae ad methodologiam pertinent, inveniuntur, et vocabula ὁδὸς (*Anal. Post.*, lib. I, c. 30), et τρόπος (*Meteor.*, lib. I, c. I; *Ethic. Nicom.*, lib. II, c. 7; *Polit.*, lib. I, c. 8), quae cum methodi notione congruunt, saepe occurrunt.

[2]) Inter omnes constat, etsi ante Aristotelem quamplura Logicae doctrinae capita exculta fuerint, tamen ipsa ab eo multum aucta, perfecta, atque ad iustae scientiae formam redacta esse. Revera, Stagirita omnium primus in suo *Organo* rudem illam et indigestam praeceptorum logicorum copiam ad certa principia revocavit, limitibus suis circumscripsit, litesque dialecticas et sophisticas diremit, composuitque. Cf I. G. Buhle, *De philosophorum graecorum ante Aristotelem de arte logica invenienda et perficienda conaminibus*, inter *Comm. Societ. Gotting.*, t. XI, p. 234 sqq, Gottingae 1791.

[3]) Cf s. Aug., *De ord.*, lib. II, c. 13, n. 38. Hinc intelligitur, cur libri logici Aristotelis ab eius Operum collectoribus *Organi*, sive instrumenti nomine donati sint; et Franciscus Baco Logicam suam *Novum organum scientiarum inscripserit.*

PARS PRIMA

Prior Logicae pars, ut iam innuimus, tres investigationes complectitur, quarum una circa *notiones*, altera circa *iudicium*, et tertia circa ratiocinationem *formaliter* sumtam versatur. Scilicet in prima inquiritur, quot sint notiones communes et generales, quibus notiones propriae singularum rerum continentur; in altera, quomodo eae in iudicio componantur; in tertia quot et quibus modis ex iudiciis syllogismus conficiatur, ut per unum notum alterum ignotum cognoscatur [1]. Quapropter priorem hanc Logicae partem tribus capitibus comprehendemus.

CAPVT PRIMVM

De notionibus

ARTICVLVS PRIMVS

Quomodo in Logica de notionibus tractandum sit

1. Notio est mentis actus, quo ipsa aliquid simpliciter apprehendit, quin de eo ullam proprietatem affirmet, aut neget, eaque *idea*, aut *intellectio*, aut *conceptus* appellari quoque solet [2]. Quandoquidem notio pluribus modis accipi potest [3], principio statuendum nobis est, quo modo spectate notiones obiectum Logicae sint.

---

1) « Ratio, inquit B. Alb. M., non potest devenire ad instrumentum, quo cognitionem incogniti eliciat ex cognito, nisi tribus actibus, qui sunt ordinare unum ad alterum, componere unum cum altero, et colligere composita secundum discursum, qui fit ex uno in alterum. Sic enim et non aliter accipiet cognitionem incogniti per id quod est cognitum »; *Praedicam.*, lib. II, tract. I, c. 1.

2) A Scholasticis nomen *intentionis* etiam habuit, quia mens vim suam in rem *intendendo* notionem ipsius rei adquirit.

3) Vulgo a Logicis consideratur etiam modus, quo mens nostra res sibi obiectas concipit, quatenus interdum eas ita percipit, ut illas ab aliis quibuslibet facile internoscat, interdum non ita. E. g., oleam, ficum, vitem ita percipimus, ut eas a se invicem, atque a ceteris arboribus discernamus; contra vero, si plures plantae peregrinae nobis occurrunt, ita eas percipimus, ut aliam ab alia distinguere minime valeamus. Primi generis notiones *clarae*, alterius, *obscurae* dicuntur. Evidens porro est, nos non posse rem aliquam ab alia distinguere, nisi quasdam cognoscamus qualitates cuiusque rei proprias, quae *notae* vocantur. Iamvero, ut experientia nobis testatur, aliquarum rerum notas ab se invicem

2. Notionum aliae ad singulas res referuntur, cuiusmodi sunt notiones *Socratis*, et *Platonis*; aliae ad id, in quo plures res secum conveniunt, et quo a ceteris differunt, seu ad diversa genera, vel ad diversas rerum species, puta, *animalitatis*, et *humanitatis*; aliae demum, quae *supremae* notiones audiunt, ad id, quod diversis rerum generibus est commune, cuiusmodi sunt notiones *substantiae*, *quantitatis*, *relationis*, aliaeque id genus. Iam compertum est supremas dumtaxat notiones ad Logicam spectare. Nam Logicae proprium est non huic, aut illi generi rerum studere, sed modum generalem investigare, et tradere, quo singulis rerum generibus studere menti humanae datur; quapropter ipsa non notiones rerum, quae diversarum scientiarum obiecta sunt, sed dumtaxat notiones, ad quas diversae notiones diversorum obiectorum scientiarum revocantur, enumerare, et explicare debet, seu notiones, quibus opus iis est, qui aliquod naturarum genus nosse affectant. Atqui huiusmodi notiones, ad quas notiones rerum ad diversas scientias pertinentes revocantur, illae sunt, quae notiones supremae, sive generalissimae dicuntur. Ergo notiones supremae dumtaxat ad Logicam spectant.

3. Praeterea notiones in *primas*, et *secundas* dividuntur. Notio *prima* est notio rei spectatae in se, e. g., notio *hominis*, prout haec ipsum *esse* hominis repraesentat. Notio *secunda* est notio rei non in se spectatae, sed relatae ad modum, quo ab intellectu cognoscitur, puta notio *hominis*, prout homo cogitatur velut quaedam *species*, ad quam Plato, Socrates et alii reducuntur. Item, notio generalissima *substan-*

---

internoscimus, aliarum autem notas distinguere non valemus; hoc est notarum modo claram, modo obscuram notionem habemus. Ita sunt qui oleam ab aliis plantis discernunt, sed eius notas clare non cognoscunt; e contrario, alii olcae corticem, folia, fructus, flores optime distinguunt. Cum non solum rem ab aliis discernimus, sed etiam notas distinguimus, ob quas ab aliis differt, eius perceptio *distincta* appellatur; *confusa*, si rem a re, sed non notas rei inter sese discernimus. Insuper haud raro fit, ut qui alicui rei intelligendae sedulam operam navat, non solum eius notas, sed etiam notas notarum clare cognoscat. Ita botanicae peritus non solum clare distinguit corticem, folia, aliaque ad oleam spectantia, sed horum omnium naturam et proprietates callet. Notio, quae notarum rei obiectae claram notionem continet, *adaequata*; quae secus, *inadaequata* appellatur. Hanc notionum divisionem ex doctrina D. Thomae confecit Leibnitius in *Actis Eruditorum* (an. 1684. Vid. s. Thom., *In lib. I Post.*, lect. XIX, et I, q. LXXXV, a. 3), eamque deinceps Wolfius (*Log.*, par. I; sect. II, c. 1) explicavit. Hic vero contendit ideam distinctam aliquando *completam*, aliquando *incompletam* esse; completam quidem, cum exhibet huiusmodi notas, quibus ad eam ubique cognoscendam, et ab aliis in quolibet statu distinguendam opus est; incompletam, cum notae huiusmodi sunt, ut non semper, earum ope, res discerni ab aliis possit. Verum haec additio supervacanea nobis videtur. Nisi enim alicuius notiones tot notae nobis compertae sint, quot ad eius obiectum internoscendum sufficiunt, ipsa magis vel minus clara erit, numquam vero distincta.

tiae accipi potest et prout complectitur omnes res, quae sunt *per se*, easque ab iis discriminat, quae sunt *in alio*, quaeque *accidentis* notione includuntur; et prout per illam cognoscitur aliquid ad aliquid tamquam substantiam, non tamquam accidens ordinem habere. Haec autem notionum distinctio ex eo ortum ducit, quod intellectus non solum in res vim suam intendere potest, sed etiam supra se ipsum reflectendi virtute pollet. Iam, cum in ipsas res vim suam intendit, harum notiones adipiscitur, quae *primae* dicuntur; et cum in ipsas notiones iam comparatas vim suam retorquet, ipsarum notionum notiones adquirere valet, quae notiones *secundae* vocantur, atque hoc nomen accipiunt, quia notiones primas iam formatas expostulant. Iam vero supremas notiones non prout primae, sed prout secundae sunt, ad Logicam spectare pro certo habendum est. Nam logicus notiones considerat, ut modum illas in iudiciorum constructione adhibendi cognoscat; ac proinde non considerat res ipsas, ad quas illae referuntur, sed ordinem, quem cum aliis notionibus sibi subiectis habent, ut exinde intelligere possit, quomodo aliqua notio particularis, e. g., *hominis*, ad aliquam notionem supremam, puta *substantiae*, revocetur. Quamobrem notiones dumtaxat *supremae*, atque hae, prout *secundae* sunt, ad Logicam spectant.

4. Iam notiones supremae, eo modo, quo in Logica considerantur, *categoriae*, sive *praedicamenta* dicuntur. Etenim Logica, uti diximus, de illis tractat, prout ordinem cum aliis notionibus habent, hoc est, prout aliis notionibus, quas subiectas sibi habent, attribui possunt. Sed attribuere aliquid alicui in Scholis *praedicare* dicitur. Supremae igitur notiones, eo modo, quo in Logica considerantur, *categoriae*, seu *praedicamenta* iure dicuntur. Sed advertendum praeterea est logicum non posse cognoscere, quomodo notiones supremae de aliis notionibus praedicentur, nisi communes modos, quibus aliquid de aliquo praedicari potest, iam cognoscat. Notiones quidem, quae communes praedicandi modos exhibent, *categoremata*, seu *praedicabilia* nuncupantur [1]. Quare tractationi de praedicamentis tractatio de praedicabilibus praemittatur necesse est. Itaque hoc primum Caput, quod *De notionibus* inscribitur, circa praedicabilia, et praedicamenta praecipue versatur [2].

---

[1]) Aristoteles supremas notiones rerum, seu praedicamenta in eo libro exposuit, quem de *Categoriis* Interpretes eius exscripsere, et primum *Organi* librum fecerunt. De praedicabilibus autem speciale opus non exaravit; sed Porphyrius (*Introductio de quinque vocibus* inter Aristotelis *Opera*, ed. Theoph. Buhle, vol. I, p. 309 sqq, Biponti 1791) ea, quae in cunctis Stagiritae libris, et praecipue in *Topicis* et *Metaphysicis* dispersa sunt, in unum corpus collegit, ut Categoriarum Aristotelis intelligentiam faciliorem et promptiorem redderet.

[2]) Hanc tractationem menti humanae ad actiones suas sine difficultate et certo ordine exercendas utilem, immo necessariam esse luce meridiana clarius est. Perspicuum enim est, neminem posse sine difficultate, et ex ordine notiones in

ARTICVLVS SECVNDVS

De Praedicabilibus

5. Praedicabilia sunt illae universales notiones, quae communes modos, quibus aliquid de alio enunciari potest, exhibent. Ut illorum numerum, et naturam perspiciamus, nonnulla nobis animo recolenda sunt. Proprietates, quae de rebus enunciari possunt, vel earum *essentiam* [1] constituunt, vel ab essentia derivantur. Illae, quae essentiam constituunt, vel complectuntur totam essentiam, vel aliquid eorum, ex quibus ipsa constat. Rursus eorum, ex quibus rei essentia constat, aliquid ipsam quodammodo inchoat, atque tum illi rei, tum aliis commune intelligitur; aliud essentiam perficit, et complet, ipsamque ab omnibus aliis discriminat. E. g., in homine *animalitas*, et *ratio* totam illius essentiam, nempe *humanitatem* efficiunt; sed *animalitas* est id, quod essentiam eius inchoat, quodque ei cum brutis commune esse intelligitur, et *ratio* est pars essentiae, quae humanitatem perficit, quia per illam homo revera constituitur, atque a belluis distinguitur. Ex proprietatibus autem, quae ab essentia promanant, aliae cum essentia necessario coniunguntur, uti est *risibilitas* in homine, aliae autem fortuito essentiam consequuntur, uti *esse philosophum* in ipso homine.

6. Iam hae omnes proprietates cuilibet rei simul insunt. E. g., Socrates est simul homo, et animal, et ratione praeditus, et risibilis, et philosophus. Nihilominus nostra mens potest aliquam proprietatem ab aliis seiunctam considerare, necnon cogitare hanc proprietatem multis aliis rebus inesse posse. Hoc modo ipsa illas universales notiones sibi comparat, per quas, veluti per quasdam notas, comperit, quomodo aliquid de aliquo enunciari possit. Hae notiones, ut ex dictis patet, sunt quinque, eaeque sunt, quae *genus*, *differentia*, *species*, *proprium*, et *accidens* dicuntur [2]. Uti *genus* de re praedicatur illud,

---

iudicio dividere et componere, nisi quot modis illae ad se invicem referuntur, quibusque modis alia de alia praedicatur, aliaque alii subiicitur, cognoscat. Atqui ad horum cognitionem arripiendam universa doctrina *praedicamentorum* et *praedicabilium* destinatur. Ergo, quin haec tractatio, quae circa praedicabilia et praedicamenta versatur, utilis sit, nullus sanae frugis Philosophus dubitare potest. Laus ideo danda est nuperis Philosophis, a quibus tractatio Categoriarum instaurata est, quorumque studio ipsa ad philosophiam tractandam valde utilis ab omnibus hodie existimatur. Re vera inter omnes constat plures Philosophos Germaniae in quodam conventu Gothae habito an. MDCCCXLIV in eo consensisse, quod doctrina Categoriarum universae philosophiae fundamentum est.

1) *Essentia*, ut suo loco dicemus, significat id, quo res est id, quod est, atque a ceteris rebus distinguitur.

2) Verbis politioribus pro proprio *coniunctum*, pro accidente *eventum* Lucretius dixit; *De natura rerum*, lib. V, v. 452 et 457.

quod est inchoatio, et fundamentum essentiae; uti *differentia*, illud, quod essentiam perficit, eamque a ceteris discriminat; uti *species*, illud, quod totam essentiam complectitur; uti *proprium*, id, quod essentiam necessario consequitur; uti *accidens*, id, quod essentiam fortuito concomitatur. Ita Socratem dicimus esse *genere* animal, *differentia* ratione praeditum, *specie* hominem, *proprio* risibile, *accidenti* philosophum.

7. Hisce notionibus in universum enumeratis, ad singularum explicationem accedamus.

Genus definitur: *notio universalis, quae de pluribus specie differentibus in quid incomplete*, nempe *secundum horum essentiam incompletam praedicatur*. Huiusmodi, e. g., est notio *animalis*. 1° Genus de pluribus specie differentibus praedicari dicitur, quia id denotat, in quo plures species conveniunt. Ita *animal* de homine, de equo, de avibus, aliisque belluis, quae specie inter se differunt, praedicatur. Quod si interdum genus etiam de individuis, seu de rebus singularibus praedicatur, puta cum enunciatur Socratem esse animal, haec praedicatio est impropria; Socrates enim non *per se*, nempe prout est hic homo, sed per speciem, idest, prout ad speciem hominis pertinet, generi animalis subiicitur [1]. 2° Genus praedicari *secundum essentiam incompletam* dicitur, quia aliquid denotat, quod essentiam rei inchoat, imperfectamque exhibet. Ita *animal* essentiam hominis denotat non quidem determinatam, et perfectam, sed inchoatam, atque imperfectam.

8. Species est *notio universalis, quae de pluribus solo numero differentibus in quid complete*, nempe *secundum essentiam completam praedicatur*. Huiusmodi, e. g., est idea *hominis*. Species praedicari de pluribus numero differentibus dicitur, quia, cum ipsa aliquid denotet, in quo plures res singulares conveniunt, de rebus singularibus praedicatur. Ita *homo* de Socrate, de Platone, aliisque singulis hominibus praedicatur. Dicitur autem praedicari secundum *essentiam completam*, quia species essentiam rei non inchoatam, et imperfectam, uti genus, sed determinatam, et perfectam exhibet.

9. Advertendum hic est speciem considerari posse etiam prout generi subiicitur; sed ipsam, si hoc modo consideretur, non esse aliquod praedicabile, propterea quod relata ad genus non praedicatur de ulla re, sed genus praedicatur de ipsa. E. g., si *homo* consideretur, prout *animali* subiicitur, animal de homine praedicatur. Neque dicas speciem praedicari de individuis ex eo, quod sub genere ponitur, et re ipsa est quaedam determinatio generis et ipsa universalis. Nam, ut apposite inquit Goudin, « sicut licet iudex, qui immediate sub rege

[1]) Inde fit, ut nos possimus nobis notionem generis conficere sine notione individui, sed non sine notione speciei.

collocatur, sit superior respectu populi, attamen non habet superioritatem ex eo, quod subiicitur regi, sed ex eo quod praecestet populo; sic species, licet sit universalis, non tamen habet universalitatem ex eo quod sit sub genere, sed ex eo quod sit superior ad individua [1] ».

10. Quod ad differentiam spectat, sciendum in primis est differentias in *communes*, *proprias*, et *maxime proprias* dividi. *Communis* est aliqua qualitas accidentalis a subiecto, cui inest, separabilis, per quam vulgus hominum unum ab altero differre perspicit. Hac ratione, e. g., Plato sedens a Socrate stante distinguitur. *Propria* illa est, per quam aliquid ab alio distinguitur, tamquam per qualitatem, quae, etsi accidentalis sit, tamen a re, cui inest, separari nequit, puta color albus columbae, quo ipsa a corvo distinguitur. Denique *maxime propria* est illa, quae non solum a re, quae per ipsam differt, separari nequit, sed etiam illius essentiam ingreditur, puta *ratio*, qua homo a bellua essentialiter distinguitur. Haec postrema differentia dicitur quoque *specifica*, quia est illud, per quod unum ab altero specie differt, eaque est tertium praedicabile, de quo hic agimus.

11. Iamvero differentia specifica 1° genus in plures species dividit. E. g., differentia, quae dicitur *ratio*, animal in *rationale* et *irrationale* dividit; 2° genus determinat. E. g., *animal*, quatenus genus est, hominem, atque belluam indeterminate significat; at, cum *animali ratio* adiicitur, inde tota *animalis* essentia ad unam naturam hominis cogitur. Haec autem determinatio efficit, ut id, quod *inchoate*, et imperfecte in genere est, perficiatur, sive, ut id, ad quod suscipiendum genus aptum erat, *actu* in ipso genere sit. 3° Compertum est differentiam ex hoc ipso, quod determinat genus, constituere speciem. Ita species *homo* ex *ratione* addita generi *animalis* constituitur. Quapropter species ex genere et differentia constare dicitur, seu uniuscuiusque speciei essentia est ipsa essentia generis cum determinatione, quam per differentiam habet [2].

12. Deinde inter varias *differentiae* definitiones Porphyrio traditas, hanc seligimus: Est *notio universalis, quae de pluribus, et specie differentibus in quale quid*, seu *secundum qualitatem essentialem praedicatur*. Primo differentia dicitur praedicari de pluribus; nam, quoniam cuiuslibet universalis proprium est posse de pluribus praedicari, ipsa

---

[1]) *Phil. iuxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata; Log. mai.*, p. I, q. I, a. 4.

[2]) Cf s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 5 *sol.* Inde cuilibet perspicere licet, quam sapienter sancitum a Scholasticis fuerit definitionem rei ex genere et differentia constare. Revera finis definitionis est determinatam, seu completam essentiam rei declarare: hanc autem species, uti dictum est, repraesentat; quare cum species ex genere et differentia conflctur, oportet, ut definitio genus et differentiam rei declaret.

quoque differentia ita comparata esse dicitur, ut de pluribus praedicari queat. Praeterea dicitur *et specie differentibus in quale quid* praedicari, tum ut a genere, et specie, tum ut a ceteris universalibus discriminetur. Atque in primis a genere; nam non secundum essentiam simpliciter consideratam, uti genus, sed secundum essentiam iam qualitate formatam, hoc est, secundum essentiam, per quam res est *qualis* de pluribus specie differentibus praedicatur. A specie autem, quia, cum species essentiam generis aliqua differentia iam determinatam in se contineat, de pluribus numero, non specie differentibus praedicatur. Denique a proprio, et accidente, quia haec duo universalia, uti paulo post dicemus, de pluribus secundum qualitatem accidentalem praedicantur. Illud vero, *de pluribus speciebus praedicari*, non ita intelligendum est, quasi una differentia in pluribus speciebus inveniatur, de hisque singulis praedicetur, sed quatenus differentia plures species sub genere constituit, quia differentia eo ipso, quod genus dividit, genus ad plures species efficiendas aptum reddit [1]. Vel etiam explicari potest, quatenus species, quae ex differentia constituitur, est quoddam genus, quod plures species complectitur; et ideo eadem illa differentia de his speciebus praedicatur. E. g., differentia *vivens*, quae speciem substantiae viventis constituit, de omnibus speciebus, in quas substantia vivens dividitur, praedicatur. Ex quo consequitur ultimam differentiam vim differentiae stricte acceptae non habere, quia species, quam ipsa constituit, non est genus, quod in alias plures species dividitur; proindeque ipsa plures species non constituit.

13. Ad penitiorem huius notionis intelligentiam haec prae oculis habenda sunt: 1° Differentia in genere non *actu*, sed *potestate* continetur. Non quidem *actu*; nam si differentia actu in genere esset, ipsa generi adiecta nihil ei adderet; et species, quae ex genere et differentia constat, nihil amplius contineret, quam quod in genere est. Atqui species continet aliquid, quod extra essentiam generis esse intelligitur [2]. Ergo differentiam in genere *actu* non contineri pro certo habendum est. Continetur autem *potestate*, seu, ut s. Thomas inquit, *implicite*, aut *virtute* [3]; quia genus habet in se aliquid, per quod ad differentiam recipiendam disponitur, quodque illam quodammodo inchoat; unde genus a differentia *determinari*, *compleri*, *perfici* dicitur [4].

2° Differentiae genus dividunt, non quia simplicem essentiam generis in partes secant, sed quia eam diversis modis determinant. Quapropter singula, in quae genus per differentias dividitur, integram

---

1) Cf Alb. M., *De Praedicabil.*, tract. V, c. 4.

2) Cf s. Thom., *Qq. dispp., De Pot.*, q. III, a. 16 ad 4.

3) *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 6 ad 1, et 1ª 2ae, q. XXXV, a. 8 c.

4) Vid. Alb. M., *Op. cit.*, tract. V, c. 4.

essentiam generis habent, et specie ab se differunt, eo quod hanc diversis modis per differentias determinatam complectuntur.

3° Quoniam differentiae genus, quod commune est, dividunt, ipsae oppositae esse debent; si quidem ea dumtaxat, quae aliquo modo sibi repugnant, id, quod commune est, dividere possunt [1]. Haec autem oppositio ea est, quae *contraria* appellatur. Etenim contraria, uti suo loco dicemus, sunt ea opposita, quae etsi in eodem subiecto *actu* esse nequeant, tamen subiectum, ad ea suscipienda comparatum est. Atqui differentiae pertinent ad idem subiectum, quia idem genus diversis qualitatibus essentialibus, puta animal rationali et irrationali determinant. Differentiarum igitur, per quas genus in species dividitur, oppositio contraria est [2].

14. Postquam de tribus prioribus universalibus disseruimus, iuvabit ea inter sese conferre, ut quo nexu secum colligentur, perspiciamus. Iam quoniam differentiae genus determinant, inde intelligitur genus magis, vel minus determinari, prout plures, vel pauciores differentiae ipsi adduntur. Puta, si generi *substantia*, quod ad substantiam sive corpoream, sive incorpoream indifferens est, differentia *corporis* addatur, ipsum ad genus *substantiae corporeae* coarctatur. Praeterea *genus substantiae corporeae* tum corpora viventia, tum non viventia amplectitur; at si differentia *viventis* ipsi addatur, efficitur genus *substantiae viventis*. Item *substantia vivens*, quae tum viventia sensu praedita, idest animalia, tum sensu carentia, nempe vegetabilia, complectitur, per differentiam *sensus* ad genus *animal* determinatur. Denique genus *animal*, in quo species hominis, et belluae con-

---

1) Vid. s. Thom., *In lib. VIII Met.*, lect. X.

2) Postremo iuvat adnotare, quid genus, et species inter se differant ex ea parte, quatenus ad plura referri intelliguntur. Notio speciei, quippe quae aliquod universale est, natura sua expostulat, ut de pluribus praedicari queat, sed non expostulat, ut ad plura individua referri actu intelligatur (cf B. Alb. M., *De Praedicab.*, tract. IV, c. 6, et s. Thom., I, q. XIII, a. 9 c.; *In lib. VII Met.*, lect. XIII; *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. IV, a. 2 *sol.*). E contrario, ad notionem generis constituendam, si necesse non est, ut intelligatur genus actu esse in pluribus, necesse est, ut genus posse de pluribus praedicari, simulque plures species ei subiici actu intelligatur (cf B. Alb. M., *Op. cit.*, tract. III, c. 3, et s. Thom., *In lib. I Post. Anal.*, lect. XII; *In lib. I Sent.*, loc. cit.). Discrimen inter genus, et speciem hac in re ex eo enascitur, quod differentiae, quae genus in species dividunt, in ipso genere *potestate*, seu *virtute* sunt, atque ideo principium, per quod genus ad species referri intelligitur, est ipsi generi intrinsecum, et essentiale. Atqui nihil intelligi potest sine iis, quae ad eius essentiam pertinent. Ergo genus non potest actu intelligi, nisi ad species referatur. Plures autem esse species, ad quas genus referri actu intelligendum est, ex eo evincitur, quod genus nonnisi per plures, et oppositas differentias dividi potest. Atqui plures differentiae plures species constituunt. Ergo genus ad plures species referri

tinentur, per differentiam *rationis* speciem *hominis* dumtaxat repraesentat. Exinde oritur distinctio generum, specierum, et differentiarum in *suprema*, *media*, atque *infima*. Genus *supremum* est illud, quod omnibus praeest, et nulli alii generi subiicitur. Genera *media* sunt illa, quae superiori subiiciuntur, et simul inferioribus praesunt. Denique genus *infimum* est illud, quod nulli generi, sed solis speciebus praeest. Ita in allato exemplo *substantia* est genus supremum, *animal* vero est genus *infimum*, denique *corpus*, et *vivens* sunt genera *intermedia*, quae ita dicuntur, quia inter supremum, et infimum intercedunt. Genus supremum numquam efficitur species, quia nonnisi ad inferiora refertur, sed genus medium, et infimum sunt simul genus, si cum speciebus comparentur, et species, si ad genus superius referantur. E. g., corpus respectu *substantiae* est species, et respectu *viventis* est genus, quia corpus potest esse vivens, aut non vivens. Item *animal* relatum ad *vivens* est species; relatum autem ad belluam, et hominem est genus. Ad haec, genus, prout refertur ad species, quae sub eo immediate ponuntur, dicitur genus *proximum*, et, prout refertur ad species mediate, idest per alias species, dicitur *remotum*. Ita genus proximum hominis, et belluae est *animal*, remotum vero *vivens*, quia homo, et bellua animali *immediate*, *viventi* autem *mediate* subiiciuntur.

15. Quod attinet ad species, *suprema* est, quae supra se aliam speciem non habet, ut *corpus*; *media* autem, quae tam supra, quam infra se habet aliam speciem, ut *animal*; *infima* denique, quae sub se non habet ullam speciem, sed tantummodo res singulares, ut *homo*. Quocirca species infima eiusmodi est, ut nunquam sit genus. Tandem

---

actu intelligendum est. E contrario, principium, per quod species ad individua refertur, extra essentiam ipsius speciei est; si quidem principium, per quod species ad singula individua determinatur, est materia, puta Socrates est hic homo, quia hanc carnem, et haec ossa habet. Atqui id, quod extra essentiam rei esse intelligitur, ad rem actu intelligendam non expostulatur, quia per accidens ad rem pertinet. Ergo species intelligi potest, quin ipsam referri ad plura individua *actu* intelligatur. Hinc s. Thomas advertit in quibusdam compositis materialibus, et in cunctis substantiis spiritualibus revera id evenire, ut speciei unicum sit individuum. Etenim in rebus materialibus quandoque unum individuum totam materiam absorbet. « In omnibus, ait, quorum materia invenitur tota sub uno individuo, non est nisi unum individuum in una specie; sicut patet in sole, et luna, et huiusmodi » (I, q. CXIX, a. 1 c.). In substantiis autem spiritualibus unicum est cuiuslibet speciei individuum; quia, cum substantia spiritualis sit omnis materiae expers, non habet principia, per quae multiplicari potest, et, cum sit incorruptibilis, per unicum individuum conservatur. « Cum materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus, quod in rebus incorruptibilibus non est, nisi unum individuum unius speciei; quia species sufficienter conservatur in uno »; *Ibid.*, q. XLVII, a. 2 c.

perspicuum est differentias esse vel *supremas*, vel *medias*, vel *infimas*; prout genus supremum, medium, vel infimum determinant. E. g. *corporeum* et *incorporeum* sunt differentiae supremae; *animatum* et *inanime* sunt differentiae mediae; *rationale* et *irrationale* sunt infimae.

16. Hactenus de tribus prioribus praedicabilibus. Restat, ut duo postrema, nempe *proprium*, atque *accidens* explicemus. *Proprium* est *notio universalis, quae de pluribus numero differentibus in quale necessario praedicatur*, cuiusmodi est *esse risibile* in homine. Dicitur 1° praedicari *in quale*, hoc est, secundum qualitatem, quia non denotat aliquid, quod essentiam rei ingreditur, sed quod ab essentiâ iam constituta *resultat*. Dicitur 2° *in quale necessario*, hoc est, secundum qualitatem necessariam, nam exhibet illud, quod ex cunctis, et adaequatis principiis, quae essentiam componunt, necessario fluit [1]. Denique *de pluribus numero differentibus*, quippe de illis ipsis individuis, de quibus species, et proprium praedicatur, licet non eodem modo, cum species *in quid*, proprium *in quale necessario* dicatur.

17. Quod cum ita sit, huiusmodi proprium illud est, *ad quod*, ut inquit Porphyrius, *concurrunt et omni, et soli, et semper. Omni*, quia, cum in singulis individuis tota essentia speciei inveniatur, nullum individuum iis carere potest, quae essentiam speciei necessario consequuntur. *Soli*, nam, cum essentia nonnisi uni speciei tantum convenire possit, quia est illud, quo una species ab alia differt, consequitur illud, quod a cunctis principiis essentiae derivatur, nonnisi uni speciei tantum convenire posse. Denique *semper*, quia, si nullum individuum aliquando expoliari potest essentia speciei, ne illud quidem, quod ab essentia promanat, amittere aliquando potest. Quocirca et hoc idem proprium distinguitur tum a proprio, quod *soli* speciei inest, sed non *omni*, ut homini *geometram esse*, tum ab illo, quod *omni* quidem speciei inest, sed non *soli*, ut *bipedem esse*, tum denique ab illo, quod *omni*, et *soli* inest, sed non *semper*, ut *canescere*. Ex his in promptu est colligere definitionem *proprii*, quam Porphyrius tradidit, quaeque huiusmodi est: *notio universalis, quae speciei naturam necessario consequitur, et per eam praedicatur de pluribus numero differentibus.*

18. Denique quintum praedicabile, quod *accidentis* nomen habet, *in quale contingenter* [2] praedicari dicitur, quia aliquid denotat, quod

[1]) Ex quo facile est colligere differentiam *propriam* (cf p. 44) confundendam non esse cum *proprio*, de quo hic agimus.

[2]) Ex his, quae diximus, circa modum harum quinque notionum praedicationis, illud, quod Scholae docebant, colligitur, nempe omnem praedicationem esse vel *in quid*, vel *in quale*; quia genus et species *in quid*, et differentia, proprium et accidens *in quale* praedicantur. Genus et species ab se differunt, quod illud *in quid incomplete*, haec autem *in quid complete* praedicatur; et tria alia universalia inter se distinguuntur, quod differentia praedicatur *in quale essentiale*, proprium *in quale accidentale necessarium*, et accidens *in quale accidentale contingens*.

non solum extra essentiam rei est, sed etiam contingenter ab ea fluit, ita ut sive de re affirmetur, sive negetur, notio rei non destruatur. Quare a Porphyrio definitur: *notio universalis, quae pluribus potest adesse, vel potest abesse, incolumi eorum natura, et de iis praedicatur.* Huiusmodi est *esse philosophum in homine* [1]. Ad cuius definitionis penitiorem intelligentiam illud sedulo monendum est, ad notionem *accidentis* non expostulari, ut accidens a subiecto *actu* separabile sit, sed dumtaxat ut *cogitatione* a subiecto separari possit. E. g., etsi nigredo a corvo *actu* separari nequeat, tamen ipsa accidens est, quia intellectus potest corvi essentiam a nigredine seiunctam intelligere, imo oppositam qualitatem in eo cogitare, quin notio ipsius essentiae corvi destruatur.

19. Quoniam praedicabilia, de quibus hactenus disseruimus, sunt notiones universales, explicandum nobis est, quaenam sit notio *universalis*, quidque a *particulari*, atque a *singulari* differat.

Notio *universalis* ea est, quae aliquid unum exhibet, quod de multis praedicari potest. Notio autem *singularis* est ea, quae essentiam rei cum cunctis principiis, ex quibus in ipsa re determinatur, coniunctam exhibet. Ita, notio *Socratis* est singularis, quia humanitatem, non prout haec in se est, sed prout determinata in Socrate est, denotat. Notio autem singularis, quoniam essentiam rei determinatam significat, ita uni propria est, ut de nullo alio eiusdem essentiae praedicari queat; e contrario, notio universalis de pluribus praedicari potest, quia essentiam rei seiunctam a principiis, ex quibus ipsa in re determinatur, repraesentat. Quapropter eadem notio singularis definiri quoque solet ea, quae ad aliquod *individuum* refertur. Est autem *individuum* id, quod in plura talia, quale ipsum est, dividi nequit, nempe id, quod ex proprietatibus ita determinatis constat, ut hae omnes eadem alii convenire non possint, puta *Socrates*. Hinc ab Aristotele definitur: *id quod non est praedicabile de multis.* Notio singularis, cum rem, prout in se determinata existit, exhibeat, *concreta*; universalis autem, cum essentiam repraesentet seiunctam a qualitatibus ipsam determinantibus, *abstracta* nuncupatur. Denique *particularis* aliqua notio dicitur, prout ad universale, cui subiicitur, refertur; quia

---

[1]) Ne ullus aequivocationi adytus pateat, monendum est *accidens* accipi posse vel prout denotat illud, quod extra essentiam subiecti intelligitur, vel prout denotat illud, quod non per se est, sed alteri, nempe substantiae, inhaeret. Hoc altero sensu acceptum non est aliquid praedicabile, sed est, ut inferius dicemus, ens, quod est commune cunctis categoriis, excepta prima, nempe substantia. Priori modo acceptum significat quidquid essentiae advenit, sive necessario, uti proprium, quod dicitur etiam *accidens speciei*, sive contingenter, cuius modi est illud accidens, de quo hic sermonem facimus, quodque idcirco dicitur etiam *accidens individui*, vel *accidens commune*.

notio considerata, prout alicui universali subiicitur, ipsum universale non *universe*, sed *ex parte* denotat. Quocirca particularis est tum notio, e. g., *aliquorum hominum* relata ad notionem *hominis*, tum notio *hominis*, relata ad notionem *animalis*.

20. Confundendae autem non sunt notiones universales cum *collectivis*, quemadmodum Nizolius [1], et deinceps Robinetus [2], Smithus [3] aliique factitarunt. Notiones *collectivae* illae vocantur, quae plures res singulares aliquo ordine comprehensas exhibent [4]. Huiusmodi est notio *exercitus*, quae pluribus hominibus belli sociis convenit. Iam, notiones collectivae ab universalibus ex duobus capitibus differunt. Nam 1° universalis de omnibus individuis speciei, vel generis, collectiva autem de quibusdam tantum praedicatur; 2° illa singulis individuis, quae complectitur, seorsum sumtis convenit; haec vero nonnisi omnibus simul sumtis tribui potest. Ita de unoquoque homine dici potest esse hominem, sed non item de unoquoque milite esse exercitum.

21. Denique, ne quidquam, quod ad notionis universalis intelligentiam pertinet, praetereamus, animadvertendum est 1° in qualibet notione inveniri quemdam *complexum*, seu quaedam elementa, ex quibus ipsa efficitur, et quemdam *ambitum*, seu numerum subiectorum, ad quae illa porrigitur [5]; 2° complexum, atque ambitum *in ratione*

---

[1]) *Antibarbarus*, lib. III, c. 7, Francofurti 1674.

[2]) *De la nature*, part. V, § 15, vol. II, p. 56 sqq, Amsterdam 1763.

[3]) *De l' origine des langues* apud Dugald-Stewart, *Élemens de phil.*, trad. Peisse, c. 4, sect. I, t. I, p. 116, Paris 1845. Adversus Nizolium cf Leibn., *Dissert. de stylo phil. Marii Nizolii*, § 31, *Opp.*, t. IV, part. I, p. 61-62, ed. cit.; adversus Robinetum, vid. Galluppium, *Saggio filos. sulla critica della conoscenza*, lib. I, c. 2, § 30, t. I, p. 42 sqq, Napoli 1832; et adversus Smithum vid. Rosminium, *Nuovo Saggio* etc., sez. III, c. 4, a. 2-18, *Opp.* vol. II, p. 60 sqq, Napoli 1842.

[4]) Cf s. Thom., I, q. XXXI, a. 1 ad 2.

[5]) Cartesiani et Wolfiani pro *complexu comprehensionem*, et pro *ambitu extensionem* dixere. Ratione *ambitus* existit notionis divisio, quam assignavimus, in *universalem*, *particularem*, et *singularem*. Ratione autem *complexus* notio dividitur in *simplicem*, et *compositam*. *Simplex* ea dicitur, quae essentiam, sive substantiam rei dumtaxat exhibet; *composita* autem, quae essentiam cum accidentibus complectitur. Ita notio hominis, quamquam homo ex anima et corpore componatur, est simplex, quippe unicam hominis essentiam exhibet: e contrario, notio hominis albi est composita, quod ex essentia hominis et proprietate albedinis conflctur. Recentes philosophi, uti Clericus, Heinnecius, Genuensis, aliique permulti ex Lockii sententia (*Essais de l'entend. hum.*, lib. II, c. 2, § 1, trad. Coste, Paris 1758) vulgo docent, simplices esse notiones, *in quibus plura ne mente quidem distinguere possumus* (vid. Ioan. Cler., *Log.*, c. 2, n. 1), cuiusmodi sunt colorum, saporum, odorum. Verum Lockium vehementer falsum esse p. Buffier luculenter cum ex ceteris, tum ex eo praeser-

inversa esse, ita ut, quo maior est alicuius notionis complexus, eo minor sit ambitus, et contra ea, quo maior est ambitus, minor sit complexus. E. g., complexus *hominis* maior, quam *animalis* est, quia *homini animal* per *rationem* perfectum inest; sed minor est *ambitus*, quia *animal* non solum ad homines, sed etiam ad belluas porrigitur. Ex quibus facile est haec colligere: 1° In serie universalium genus supremum maximum ambitum, sed minimum complexum habet; species ultima e contrario minimum ambitum, et maximum complexum continet. 2° Cum in notione inferiori maior, et in superiori minor sit complexus, sequitur quidquid in superiori continetur, in inferiori etiam inveniri, sed non vicissim. Puta quidquid in genere *animalis* continetur, invenitur etiam in *homine*, et quidquid invenitur in *homine*, cuilibet *individuo* homini etiam inest; sed non omnia, quae sunt in *homine*, sunt etiam in *animali*, neque quidquid est in *Socrate*, est etiam in *homine*, quia notio inferior ex ipsa notione superiori cum additione alius differentiae constituitur. Quapropter a genere ad speciem, atque a specie ad individua; sed non item ab individuo ad speciem, atque a specie ad genus concludi potest.

ARTICVLVS TERTIVS

Quinam sint termini univoci, aequivoci, atque analogi, explicatur

22. Mos in Scholis est ante categoriarum tractationem quaedam explicandi, quorum cognitio ad ipsarum categoriarum intelligentiam valde confert, quaeque idcirco *Antepraedicamenta* vocantur. Ex his ea, quae ad terminos *univocos*, *aequivocos*, et *analogos* spectant, praesertim nota esse volumus.

Univoca, quae a Graecis *synonima* nuncupata sunt, sanctus Damascenus definivit: « ea, quorum nomen commune est, et ratio essentiae,

---

tim ostendit, quod nullae nobis sunt notiones, in quibus plura distinguere nobis non liceat (vid. *Prèm. logiq.*, lett. 2, n. 15; *Second. logiq.*, art. 7, in *Cours des sciences*, p. 750, 795, Paris 1732). Re sane vera, notiones colorum, saporum etc., quorum exemplis potissimum utuntur, inter maxime compositas Leibnitius merito recensuit. « Cum colores, ipse inquit, aut odores percipimus, habemus figurarum et motuum perceptionem tam multiplicium, ut mens nostra singulis distincte considerandis in hoc praesenti statu non sufficiat, et proinde non advertat perceptionem suam ex figurarum et motuum minutissimorum perceptionibus compositam esse » (*Medit. de cogitatione* etc., quas evulgavit in *Actis* Lipsiae 1684; vid. *Opp.* ed. Dutens, t. II, part. I, p. 18, Genevae 1768). Nos secuti sumus doctrinam s. Thomae, quam Scholastici vulgo exponunt. Cf prae ceteris And. Spagni, *De ideis mentis humanae*, pars I, sect. V, art. I, t. I, Romae 1772, et Salv. Roselli, *Sum. phil.*, *Log.*, q. VIII, art. 2.

*

quae nomine significatur, eadem est [1] ». E. g., homo, et brutum, si considerentur non prout sunt in se, nempe prout sunt diversae species, atque diversas essentias habent, sed prout ad genus *animal* reducuntur, sunt *univoca*; quia ipsis commune est nomen *animal*, atque communis est essentia, quam illud nomen significat.

23. *Aequivoca* autem, graece *homonyma*, « sunt, inquit ipse sanctus Damascenus, quorum nomen dumtaxat commune est, ceterum definitione, aut descriptione differunt, ut *canis* nomen aequivocum est; nam et terrestrem, et marinum canem significat; alteram porro definitionem habet terrestris canis, et alteram marinus, quandoquidem diversa utriusque natura est [2] ». Iam aequivocorum duo praecipua genera sunt, nempe vel *a casu*, vel *a consilio*. Priora sunt, quae idem nomen habent, non quia ulla similitudo, aut ullus alius ordo unius ad alterum inveniatur, sed per accidens. Huiusmodi est nomen *canis*, cum animali, et sideri tribuitur. Posteriora sunt, quae idem nomen habent, quia est in eis aliqua similitudo, sive aliquis ordo, ex quo, tanquam communi ipsorum principio, commune nomen accipiunt [3]. Huiusmodi est nomen *sanitas*, quod cum corpori, tum medicinae, tum pulsui tribuitur ob ordinem, quem ad sanitatem habent; corpus enim dicitur sanum, quia sanitas ei, tamquam subiecto, inhaeret; medicina dicitur sana, quia in causa est, cur corpus sit sanum; et pulsus vocatur sanus, quia corpus esse sanum patefacit. Scholastici ea, quae *casu* sunt aequivoca, *pura aequivoca* dixerunt, atque ea, quae *a consilio* aequivoca sunt, peculiari nomine *analogorum* donarunt. Iam ex dictis perspicitur modum dicendi analogum, ut s. Bonaventura inquit, *partem tenere de natura pure aequivoci*, quatenus ratio, quae communi nomine designatur, *simpliciter* est diversa, et *partem tenere de natura univoci*, quatenus non deest aliquod principium, in quo communitas nominis fundatur [4].

24. Praetermittendum hic non est *analoga* a Scholasticis distingui in *analoga attributionis*, et in *analoga proportionis* [5]. Illa commune nomen ex eo sortiuntur, quod quemdam ordinem habent ad aliquid, in quo essentia illi nomini accommodata principaliter, seu proprie invenitur; haec autem non ex eo, quod ordinem ad aliquid principale, sed ex eo, quod quemdam ordinem inter se habent, ita ut essentia nomine communi significata, quamvis sit in eis *simpliciter* diversa,

---

[1]) *Dialect.*, c. XXXII. Synonima, ut ex allata definitione perspicitur, confundenda non sunt cum *multivocis*, sive *polyonimis*, quae sunt nomina diversa, quibus idem conceptus respondet, puta *ensis, gladius* etc.

[2]) *Op. cit.*, c. XXXI.—[3]) Cf s. Th., *In lib. I Sent.*, Dist. XXXI, q. II, a. 1 ad 2.

[4]) *In lib. I Sent.*, Dist. XIV, a. 1, q. 2 *resol.*

[5]) Varias analogorum species Clemens Alex. exposuit, *Strom.*, lib. VIII, c. 8. Cf etiam Nazianzenum, *Orat.* XXXVII *Adversus Arianos.*

tamen eis secundum aliquem respectum convenire possit. E. g., cibus, medicina, et pulsus *sana* dicuntur *analogia attributionis*, eo quod ordinem habent ad animal, cui sanitas proprie, et principaliter convenit; atque animal, et cibus *sana* dicuntur *analogia proportionis*, quia sanitas secundum aliquam proportionem in animali, atque in cibo invenitur, nimirum in animali, quia in hoc, tamquam in subiecto est, et in cibo, quia ipsam conservat [1]. Rursus, analogia proportionis duos diversos modos habet. Ipsa enim quandoque denotat quemdam ordinem, seu convenientiam inter terminos eiusdem proportionis; quandoque autem ordinem, seu convenientiam inter duas proportiones, hoc est, proportionem duarum proportionum. Priori modo analoga sunt *duo*, et *unum*, quia numerus binus est duplum unitatis; posteriori autem *sex*, et *quatuor* sunt analoga, quia ita sex ad tria, sicut quatuor ad duo, se habet, cum uterque numerus sit alterius duplum [2].

25. Quae de univocis praesertim, et analogis antea explicuimus, spectant tum ad praedicationem generum, et specierum de iis, quae sibi subiiciuntur in singulis categoriis, tum ad modum, quo ens, quod categoriarum fundamentum est, de omnibus categoriis praedicatur. Si enim genera, et species uniuscuiusque categoriae ad ea, quae ipsis subiiciuntur, comparentur, de illis *univoce* praedicantur. E. g., in prima categoria *substantia* eadem ratione tum substantiae corporeae, tum incorporeae attribuitur; utraque enim, quatenus substantia est, significat aliquid, quod habet *esse non in alio*. Sin vero singulae categoriae inspiciantur, quatenus diversos modos denotant, quibus *esse* in illis inveniri potest, *ens* de illis *analoge* praedicatur; si quidem unaquaelibet ens *secundum modum sui proprium continet* [3]. Ita « nomine substantiae, Aquinas subdit, exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens, et ita est in aliis generibus [4] ».

ARTICVLVS QVARTVS

De Praedicamentis, seu Categoriis

26. Categoriae, ut iam diximus [5], sunt illae supremae notiones, ad quas ceterarum rerum notiones revocantur. Dicuntur etiam *suprema praedicandi genera*, quia omnia complectuntur, quae de rebus *praedicari*, seu enunciari possunt [6]. Decem ab Aristotele enumeratae sunt, quas Augustinus probavit [7], et s. Bonaventura breviter recen-

---

[1]) Cf s. Thom., I, q. XIII, a. 5 c.
[2]) Vid. s. Thom., *Qq. dispp., De Verit.*, q. II, a. 11 ad 2.
[3]) *In lib. I Sent.*, Dist. XXII, q. I, a. 3 ad 2.
[4]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. I, a. 1 c.
[5]) Pag. 41. — [6]) Cf *ibid.* — [7]) *De Trin.*, lib. V, c. 7, n. 8.

suit hunc in modum: « Decem sunt praedicamenta, scilicet *substantia, quantitas, relatio, qualitas, actio, passio, ubi, quando, situs*, et *habitus* [1] ».

27. A categoria *substantiae* ordiamur. Omnia, quae in natura rerum occurrunt, ex eo in primis distinguuntur, quod aut habent *esse in se*, uti *homo*, aut *in alio*, uti *color*. Ex quo fit, ut intellectus notionem *entis* evolvens in primis intelligat *esse* posse rei convenire vel *in se*, et *non in alio*, vel *in alio*. Illud, quod habet *esse in se*, nomen *substantiae*, et illud, quod *in alio*, nomen *accidentis* accepit. Itaque substantia a s. Thoma ita definitur: *Res, cui convenit esse non in subiecto* [2], hoc est, res, cui *esse* ita convenit, ut in alio, tamquam in subiecto, non inhaereat. Negare autem de aliqua re, quod habet esse in alio, idem est, ac affirmare, quod ipsa sit huiusmodi, ut habeat esse *in se*, vel *per se*. Quare substantia est res, cui convenit esse *in se*, vel *per se*. Ex quibus perspicitur notionem substantiae ex eo constitui, quod res habet *esse*, quin indigeat subiecto, cui inhaereat, non autem ex eo, quod non indigeat causa, a qua pendeat. Illud enim, quod a causa non pendet, non solum *in se*, sed etiam *a se* esse dicitur, quod solius Dei proprium est. Sed de his alibi.

28. Substantia autem, prout diverso modo consideratur, est aut *prima*, aut *secunda*. *Prima substantia*, seu *maxime propria*, est *individuum*, nempe, ut Aristoteles inquit, *hoc aliquid*. Substantiae *secundae* sunt species, et genera; haec enim *esse in se*, nonnisi prout in individuo determinantur, habent. E. g., *humanitas* nonnisi in Petro, aut in Paulo, aut in alio quovis homine re ipsa subsistit.

29. Substantia *prima* est, quae primam categoriam constituit. Nihilominus, cum categoriae logice consideratae suprema genera rerum denotent, substantia prima, prout categoria est, non ullum certum individuum, sed individuum universe spectatum, nempe *vagum* [3] sit oportet. Quapropter Aristoteles maluit substantiam primam *hoc aliquid*, quam individuum, dicere.

30. Ex proprietatibus substantiae unam dumtaxat nosse Logici valde interest, quae huiusmodi est. *Substantiae primae de subiecto nullo modo dicuntur*, quippe quod, cum individua nullo modo in subiecto sint, de subiecto praedicari nequeunt, puta impropria esset haec praedicatio: *Socrates est hic homo*. Sed *substantiae secundae de sub-*

---

1) *Breviloq.*, p. I, c. 4.

2) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 25.

3) Discrimen inter ullum certum individuum, nempe *individuum signatum*, atque *individuum vagum* ita a D. Thoma explicatur: « Individuum vagum, ut aliquis homo, significat naturam communem cum determinato modo essendi, qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis haec caro, et hoc os »; I, q. XXX, a. 4 c.

stantiis primis, tamquam subiectis, nempe individuis praedicantur; quia species, et genera in substantiis primis, nempe in individuis, aliquo modo sunt, non quidem tamquam accidentia, alioquin velut substantiae intelligi non possent, sed tamquam superiora in inferioribus, quia essentiam individui constituunt. Quapropter, cum superius de inferiori praedicari possit, species, et genera, quae sunt substantiae secundae, de primis, nempe de individuis, tamquam subiectis, praedicantur. E. g., proprie praedicatur de Socrate *esse hominem*. Neminem nobis obiecturum arbitramur, si substantia prima de subiecto non praedicatur, ipsam inter praedicamenta recenseri non posse. Nam substantia prima, quemadmodum ex dictis intelligitur, prout praedicamentum est, non hoc, aut illud individuum, puta Petrum, aut Paulum, sed modum existendi communem omnibus individuis denotat, ac proinde de singulis substantiis, quae extra intellectum sunt, praedicatur.

31. De substantia satis. Antequam ad *quantitatis*, aliarumque categoriarum explicationem accedamus, iuvat animo recolere haec, quae sequuntur: 1° Quandoquidem « omnis res, ut ait s. Thomas, vel est substantia, vel accidens [1] », reliquae novem categoriae accidentia sint oportet. Quapropter, si substantiae proprium est *esse non in alio*, ceterae categoriae aliquid denotare debent, quod *esse in alio*, tamquam in subiecto, habet.

2° Subiectum, cui reliquae novem categoriae insunt, nonnisi substantia esse potest. Et sane, si ipsum non esset substantia, oporteret esse aliud accidens; at, cum hoc accidens, non secus ac omne aliud accidens, subiectum expostulet, in quo insit, progressus accidentium in infinitum admittendus esset. Sed huiusmodi progressus, omnibus fatentibus, est absurdus [2]. Ergo substantia est novem reliquarum categoriarum subiectum.

3° In singulis novem categoriis, praeter rationem communem *accidentis*, idest inesse in subiecto, inspiciendus est, monente s. Thoma [3], peculiaris modus inhaerendi, quo unaquaeque determinatur, atque a ceteris distinguitur; nam novem categoriae diversae sunt, prout diversi sunt modi, quibus accidens substantiae inhaeret.

32. His praestitutis, ad categorias *quantitatis*, *relationis* et *qualitatis* explicandas progrediamur, reliquas hic omittentes, tum quod penita harum cognitio ad Logicae usum non pertinet, tum quod alias de illis opportunius, et facilius tractandum nobis erit.

---

[1]) *Qq. dispp., De Pot.*, q. VIII, a. 2 c. Cf p. 54.

[2]) Hinc s. Thomas adnotavit, si quandoque accidens est subiectum alterius, uti, e. g., superficies est subiectum coloris, id ei convenire per substantiam, cuius est accidens; *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. IV, a. 3 ad 2.

[3]) I, q. XXVIII, a. 2 c.

33. Atque a categoria *quantitatis* ordientes, in primis monemus ipsam posse considerari vel secundum suum *esse* absolute sumtum, vel secundum modum, quo eius conceptus in nostro intellectu exurgit. Si priori ratione consideretur, ipsa, ut s. Thomas docuit, *consistit in quadam divisibilitate* [1]. Et sane, quantitas, dum est aliquid *unum*, sine extensione, hoc est, sine multitudine partium intelligi nequit; atqui multitudo partium in aliquo uno esse non potest, nisi ipsum divisibile sit; ergo ex divisibilitate ratio quantitatis constituitur. Sin altera ratione spectetur, ipsa, ut idem Aquinas inquit, est *mensura substantiae* [2]. Re quidem vera, nos quantitatem tamquam divisibilem in partes, ac proinde tamquam totum ex partibus conflatum intelligimus, quatenus aliquid *minimum* in ea sumimus, atque huic minimo, tamquam uni primae parti, alias, unam post aliam, addi intelligimus, ita ut ex ipsis, tamquam ex pluribus unitatibus numerus, certa, et definita quantitas efficiatur. Atqui illa minima pars, cui alias addi intelligimus, dicitur *mensura*, aeque ac unitas dicitur principium, et mensura numeri. Ergo mensura est id, per quod quantitas rei innotescit. Iam, si mensura in causa est, cur quantitas nobis innotescat, ex mensura conceptum quantitatis oriri dicendum est [3]. Idem ex eo magis declaratur, quod uni substantiae maiorem, atque alii minorem quantitatem tribuimus, prout illi minimae parti quantitatis, quam veluti mensuram sumimus, in una substantia plures, in alia pauciores partes addi comperimus.

34. Quantitas autem in *continuam*, et *discretam* dividitur. *Continua* ea est, cuius partes aliquo communi termino nectuntur. *Discreta* est ea, cuius partes nullo communi termino nectuntur, sed singulae a singulis seiunguntur. In substantia corporea, ad quam, utpote ex partibus conflatam, quantitas vere, et proprie pertinet, tres dimensiones quantitatis continuae nobis occurrunt, eaeque sunt *longitudo*, *latitudo*, et *profunditas*; omne enim corpus est re ipsa longum, latum, et profundum. Iam, etsi hae tres dimensiones simul iunctae in corpore semper existant; nihilominus licet nobis longitudinem sine latitudine et profunditate, et longitudinem atque latitudinem sine profunditate cogitare. Longitudo sine latitudine et profunditate est ea quantitas, quae dicitur *linea*; longitudo autem et latitudo sine profunditate efficiunt illam quantitatem, quae vocatur *superficies;* quantitas vero, quae longitudinem, latitudinem, et profunditatem habet, *corpus* nuncupatur [4].

---

[1]) *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. I, a. 1 ad 1.

[2]) I, loc. cit. — [3]) Cf Alb. M., *Met.*, lib. I, tract. II, c. 3.

[4]) *Corporis* nomine hic intelligitur non corpus *physicum*, nempe quod qualitatibus sensilibus est praeditum, sed corpus *mathematicum*, quod est *quantum* praecise sumtum, hoc est, *quantum*, in quo dimensiones quantitatis a materia sensibili seiunctae intelliguntur.

35. Quantitas, ob tres dimensiones, quas in ea esse vidimus, *dimensiva* dicitur, et, quoniam substantiae corporeae propria est, quantitas *molis* quoque vocatur. Verum, sciendum est quantitatem substantiis spiritualibus, quae partium expertes sunt, sensu translato etiam tribui, et, prout ipsis tribuitur, non dici dimensivam, sed *virtualem*, quia denotat aliquam illarum perfectionum, quae vel ad naturam, vel ad *esse*, vel ad durationem, vel ad vim agendi pertinent [1].

36. *Relatio* in universum accepta illud proprie denotat, per quod unum ad aliud quemdam ordinem habet. Quare ad relationem constituendam tria expostulantur, scilicet *subiectum*, nempe illud, quod ordinem ad aliud habet, *terminus*, ad quem subiectum ordinem habet, et *fundamentum*, seu principium, cuius ratione subiectum ad terminum comparatur. Ita, si cygnus *similis* columbae propter albedimen dicatur, cygnus erit *subiectum*, columba *terminus*, albedo autem *fundamentum* huius relationis.

37. Ex his facile est intelligere, qua in re relatio a reliquis accidentibus differat. Relationi cum reliquis accidentibus commune est *inhaerere*, nempe esse in substantia, tamquam in subiecto, atque ab aliis discriminatur ex eo quod ista subiectum ita afficiunt, ut ordinem ad aliud in eo non ponant, illa autem subiectum ita afficit, ut in eo ordinem ad aliud ponat. E. g., quantitas, et aequalitas, quae sunt duo accidentia ligni, ambae in ligno inhaerent; hoc tamen discrimine, quod illa tantum extendit lignum, haec vero lignum ad aliud habere ordinem cogit, nam si aequale dicitur, certe alicui alteri aequale dicatur oportet. Hinc Scholastici *relationem* accidens *respectivum* nuncuparunt, ut eam a ceteris accidentibus, quae *absoluta* dici possunt, distinguerent.

38. Relatio autem vel *proprie* et *stricte realis*, vel *logica*, vel *mixta* esse potest. Relatio realis, aiente s. Thoma, *consistit in ordine rei ad rem* [2]. Ipsa enim ea est, quam intellectus deprehendit [3] inter res vere existentes, quae *secundum suam naturam ad invicem ordinatae*

---

[1]) Cf s. Thom., I, q. XLII, a. 1 ad 1.

[2]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 1 c.

[3]) Diximus, *quam intellectus deprehendit*, ut significaremus notione relationis includi actum rationis unum ad alterum referentis. Nam, cuiuscumque naturae sint termini, inter quos relatio intercedit, relatio in illis non nisi *potentia*, sive *aptitudine* est, quatenus termini ita se habent, ut intellectus illos ad se invicem referre queat; verum relatio *actu* in intellectu est, siquidem intellectus unum habere ordinem ad alterum cognoscens, unum ad alterum refert. At, quamvis relatio *actu* sit in intellectu, et *potentia* dumtaxat in terminis; tamen eius natura non a natura actionis intellectricis, sed a natura terminorum, qui obiectum sunt actionis intellectricis, pensanda est (cf s. Thom., *Quodlib.* IX, a. 4 ad 2); nam natura cuiusque actionis intellectricis non ab ipsa actione, sed a natura obiecti, circa quod versatur, pendet.

sunt, et ad invicem inclinationem habent [1]. Huiusmodi, e. g., est relatio, quae inter patrem, et filium intercedit. Quandoquidem relationis proprie realis fundamentum in ambobus extremis, nempe tum in subiecto, tum in termino realiter existit, ipsa est, et vocatur *mutua*. Puta, mutua est relatio, quae inter patrem, et filium intercedit; quia pater ad filium, et filius ad patrem ordinem habet.

39. Relatio autem *logica*, vel *rationis consistit*, ut idem sanctus Doctor inquit, *in ordine intellectuum*, seu *in apprehensione rationis conferentis unum alteri* [2]. Quapropter, aiente s. Bonaventura, est ea, qua aliquid ad aliud refertur *non secundum rationem existendi*, sed *secundum rationem intelligendi* [3]; unde ex eo exurgit, quod intellectus ordinem inter suos ipsos conceptus ponit, atque ita unum ad alterum refert. E. g., cum intellectus notionem *hominis*, prout haec speciem repraesentat, refert ad genus *animal*; vel cum unum idemque pluribus distinctis actibus intelligens, quemdam ordinem unius eiusdemque ad seipsum, proindeque unum idemque ad seipsum relatum intelligit. Paucis, relatio *logica* est, « quando ordo, vel habitudo non potest esse inter aliqua, nisi secundum apprehensionem rationis tantum [4] ».

40. Denique relatio dicitur *mixta*, quoties ordo inter eius extrema huiusmodi est, ut in uno eorum fundamentum naturale habeat, in altero autem ab intellectu ponatur [5]. Haec relationis species *partim logica*, et *partim realis*, aut *realis non mutua* dici etiam solet, quia in ea unum extremorum dumtaxat ordinem ad alium re ipsa habet. Id genus est relatio *creationis*, quae inter Deum, et res ab Eo creatas intercedit; nam, cum per actum creationis res creatae, quidquid sunt, a Deo accipiant, et Deus ab eis nullo modo perficiatur, relationem creationis in rebus creatis realiter, in Deo autem tantum *secundum rationem* inveniri manifestum est.

41. Ex his conficitur audiendum non esse Renouvierum [6], aliosque cum eo, qui relationem non esse specialem categoriam, sed aliquid omnium categoriarum commune autumant. Nam cuiuslibet categoriae, ut iam innuimus [7], proprium est denotare specialem modum, quo *esse* in rebus inveniri potest; atqui relatio specialem modum denotat, quo *esse* in rebus invenitur, illum nempe, per quem substantia ordinem ad aliud habet; ergo relatio est specialis categoria. Id

---

[1]) I, q. XXVIII, a. 1 c.
[2]) *Qq. dispp., De Pot.*, loc. cit., et I, q. cit., ibid.
[3]) *In lib. I Sent.*, Dist. XXVIII, dub. 3.
[4]) I, q. XIII, a. 7 c.
[5]) Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XXVII, q. II, a. 1 *sol.*
[6]) Renouvier, *Essais de critique gènèrale*, part. 3, § XXVI, p. 98, Paris 1854.
[7]) Pag. 53.

autem de relatione reali est intelligendum; nam, ut s. Thomas inquit, «nihil, quod est tantum in anima, in genere determinato collocatur [1]».

42. Scholastici, relationem esse specialem categoriam clarius evincere volentes, relationem in *secundum dici*, et *secundum esse* dividi observarunt. Prior est, quae primario accidens absolutum, secundario quemdam ordinem ad aliud denotat. Huiusmodi relatio, e. g., est scientia; haec enim in primis denotat qualitatem in subiecto, qua ipsum *sciens* efficitur, deinde ordinem quemdam ad obiectum scibile, quia scientia intelligi non potest, quin ad aliquid scibile referatur. Posterior relatio non est aliud, quam ipse ordo unius ad alterum, ita ut unicum eius munus sit unam rem ad aliam ordinare. Ita paternitas non denotat aliquid, quod absolute inest patri, sed aliquid, per quod pater ad filium ordinem habet. Iam, etsi relationes *secundum dici* inter categorias numerari non mereantur, quia earum obiecta nonnisi *consequenter*, nempe secundario ad aliud referuntur; tamen relationes *secundum esse* speciale categoriarum genus constituunt, quia natura, sive essentia sua specialem modum significant, quo *esse* in rebus determinatur. Quamobrem relatio, prout categoria est, definitur: *modus accidentalis essendi, cuius ratio, sive essentia in ordine ad aliud consistit.* Brevius s. Thomas: « Ratio relationis est, ut referatur ad alterum [2] ».

43. Obiicit Renouvierius: Categoriae denotant diversos modos, quibus praedicatum ad subiectum refertur. Ergo relatio non est quaedam specialis categoria ab aliis distincta, sed omnes ad eam, tamquam ad unicam categoriam, revocantur [3].

Resp., *Neg. cons.* Nam relatio non denotat communiter omnes modos, quibus praedicatum ad subiectum refertur, sed dumtaxat specialem modum, quo aliquid alii ita inest, ut ipsum ad aliud ordinet. Quin immo tantum abest, ut ad relationem ceterae categoriae revocentur, ut nulla relatio esse queat, quae in aliqua categoria fundamentum non habeat. Ut nonnulla exempla afferamus, relatio aequalitatis in quantitate, et relatio similitudinis in qualitate fundamentum habent [4].

44. Denique quaenam sint praecipuae proprietates extremorum relationis, explicemus oportet.

1° Termini relationis mutuae *sunt simul cognitione*, quippe quod conceptus unius conceptum alterius, et vicissim expostulat. E. g., pater intelligi non potest, quatenus ad filium refertur, nisi et filius simul intelligatur. Diximus *quatenus ad filium refertur*; quia, si termini relationis spectentur non prout sunt res relatae, sed prout sim-

---

[1]) *In lib. I Sent.*, Dist. XXVI, q. II, a. 1 *sol.*

[2]) *Ibid.*, Dist. II, q. I, a. 5 *sol.* — [3]) *Op. cit.*, ibid.

[4]) Cf s. Thom., *de Pot.*, q. VIII, a. 3 ad 12.

pliciter sunt quaedam res, cognitio unius cognitionem alterius non expostulat. E. g., si Petrum, qui est pater Pauli, spectes, non prout hic homo est, potes Petrum intelligere, quin simul intelligas Paulum.

2° Termini relationis mutuae *sunt simul natura*, si quidem non potest eorum unus poni, quin et alter ponatur, nec unus tolli, quin et alter tollatur. Puta, si est, qui dicitur pater, oportet etiam esse, qui dicatur filius, et, si est, qui dicitur filius, necesse est patrem aliquem esse; pariterque, si pater non est, non erit filius, et, si non est filius, nec erit pater. Id autem intelligendum est quoad *esse*, quo relativa sunt res relatae, non autem quoad *esse*, quo simpliciter sunt quaedam res, nempe quoad *esse* relationum, quae in subiectis sunt, non vero quoad *esse* subiectorum, in quibus sunt relationes. E. g., *esse* patris, et *esse* filii, prout homines sunt, non sunt simul natura. Hinc Scotus: « Relativa sunt simul natura secundum illud esse, quod est eis proprium, in quantum sunt relativa [1] ».

3° Sin relatio non est mutua, termini non sunt *simul natura*, quia cum in uno extremorum fundamentum relationis est reale, in altero autem logicum, tunc illud extremum, in quo fundamentum est reale, haberi nequit sine illo, in quo est logicum, sed non vicissim. Ita existentia rerum contingentium haberi nequit sine existentia Entis necessarii, nempe Dei, sed non vicissim. Item, non sunt simul *cognitione*, nam per cognitionem illius extremi, in quo fundamentum est reale, ad cognitionem illius, in quo est logicum, sed non vicissim, mens nostra assurgere potest. Puta, conceptus rerum, quae in mundo sunt, mentem nostram ad conceptum Entis necessarii, nempe Dei, extollit, sed conceptus Entis necessarii ad rerum, quae in mundo sunt, conceptum necessario nos haud perducit, quia Deus sine rebus existere potest. Quod si ambo termini huiusmodi relationis non mutuae spectentur, prout relati sunt, ita ut ille terminus, in quo fundamentum relationis est logicum, tamquam illud, ad quod alius terminus ordinem habet, consideretur, ipsi simul *natura* et *cognitione* sunt; termini enim relati, prout relati sunt, intelligi nequeunt, nisi quemdam ordinem inter se vicissim actu habeant; hic autem ordo expostulat, ut unus haberi et cognosci nequeat sine alio. E. g., etsi, posito scibili, necesse non sit poni scientiam, tamen non potest aliquid spectari tamquam scibile, nisi ad aliquem referatur, qui illud sciat. Item, etsi conceptus Dei secum non ferat conceptum rerum creatarum; tamen Deus sine rerum creatarum cognitione tamquam rerum creator intelligi non potest.

45. Reliquum est, ut notionem illius categoriae, quae *qualitas* nuncupatur, explicemus. *Qualitas*, secundum s. Thomam [2], est *accidens*,

---

1) *Super Praedicam.*, q. XXVII.

2) Cf 1^a 2^{ae}, q. XLIX, a. 2 c.

quod substantiam disponit, sive modificat, nempe, ut idem aliis verbis significemus, est accidens, quod specialem essendi modum *per se* in substantiam inducit; puta scientia, virtus, color etc. Iam qualitas, cum accidens vocatur, a *differentia specifica* distinguitur; haec enim, etsi substantiam *qualem* efficiat, tamen non est accidens rei, quia essentiam rei constituit [1]. Per reliqua autem verba ab aliis accidentibus categoricis discriminatur. Etenim alia accidentia procul dubio substantiam *qualem* efficiunt, quippe quod singula accidentia ipsam quodammodo determinant; at vero substantiam *qualem* efficiunt non per se, sed *consequenter*, quia ex singulis, diversisque modis, quibus diversa accidentia substantiam rei afficiunt, res quodammodo *qualis* efficitur. Ita quantitas substantiam quodammodo *qualem* efficit, at non per se ipsam, sed per extensionem partium, quam in illa producit; quia, cum extensio partium sit quaedam determinatio substantiae, quantitas ex eo, quod partes in substantia extendit, ipsam quodammodo determinat, proindeque quodammodo *qualem* efficit. Contra ea, qualitas est accidens, quod per se ipsum, et sine alius accidentis subsidio substantiam modificat.

46. Variae autem *qualitatis* species ex variis modis, quibus substantia simpliciter qualificari potest, constituuntur. Iam prima qualitatis species illa dicitur, per quam substantia ita determinatur, ut vel in se, scilicet in suo *esse*, vel ad aliquid operandum bene, vel male se habeat. Puta, sanitas corpus ita determinat, ut bene, et aegritudo, ut male se habeat; itemque scientia intellectum ita determinat, ut bene, error autem ut male circa veritatis cognitionem se habeat. Haec autem qualitatis species, si eiusmodi est, ut a subiecto, in quo inhaeret, difficulter divelli possit, *habitus*; sin huiusmodi, ut facile ab eo removeatur, *dispositio* vocatur. E. g., scientiae, et artes dicuntur *habitus*, quia hae, cum principiis firmis innitantur, non nisi aegre, puta vel longa desuetudine, vel magna vi morbi, a subiecto divelluntur; sed opinio, suspicio, et dubium sunt *dispositiones*, quia cum magis, minusve infirma sint principia, ex quibus in intellectu gignuntur, ab anima facile dimoventur.

47. Ad secundam qualitatis speciem pertinet illud accidens, quod substantiam ad aliquam rem agendam, vel ad alicui rei resistendum disponit; eaque, si fortis est, *potentia*; sin debilis, *impotentia* vocatur. Cuius rei ratio haec est: Quandoquidem nulla res, ut alias ostendemus, potest aliquid agere, nisi facultate illud agendi polleat, certe facultati aliqua proclivitas, vel imbecillitas inesse potest ad agendum ea, quae illius obiectum sunt, et ad resistendum iis quae illius exercitationem vel omnino impedire, vel minus expeditam reddere possunt. Iam haec proclivitas, vel imbecillitas ad agendum, vel resisten-

[1] Cf p. 44.

dum, subiectum, in quo facultas est, *qualificat*, atque secundam qualitatis speciem constituit. E. g., Petrus si valet, fortis est ad agendum, sin aegrotat, debilis.

48. Tertia qualitatis species est illud accidens, quod in substantia alterationem, sive transmutationem sensibilem producit, vel ab alteratione sensibili producitur. E. g., tam metus, qui statum hominis perturbat, quam pallor, qui ex metu, qui hominem perturbat in eius vultu efficitur, ad qualitates tertiae speciei pertinent. Haec tertia qualitatis species duos modos habet; quia alteratio, quae in subiecto per huiusmodi qualitates efficitur, interdum est levis, et fugax, cuiusmodi est, e. g., pallor, qui ex metu gignitur; interdum vero constans, et diuturna, puta pallor ex longa aegritudine ortus. Qualitates, quae ad priorem modum pertinent, vocantur *passiones*, et quae ad secundum modum, *passibiles qualitates*.

49. Denique quarta qualitatis species illud accidens dicitur, quod ex dispositione partium quantitatis resultat. Haec postrema species qualitatis, prout id denotat, quod quantitatem claudit, *figurae* nomen habet; et, prout id denotat, quo una quantitas ab alia discriminatur, *forma* vocatur.

ARTICVLVS QVINTVS

De Definitione, et Divisione

50. Quoniam ad notionum perfectionem assequendam *definitio*, et *divisio* haud parvi momenti sunt, nonnulla, quae ad illarum naturam, et leges pertinent, persequemur.

Definitio, ut inquit Cicero, est *quae quasi involutum evolvit id, de quo quaeritur* [1]; et clarius alibi: *oratio, quae quid sit id, de quo agitur, ostendit quam brevissime* [2]. Definitionis duplex est genus, *nominis* nempe, et *rei*. Definitio *nominis* ea est, quae explicat, quid per aliquod nomen significetur. Definitio autem *rei* ea est, quae essentiam rei per aliquod nomen significatae determinat [3].

51. Definitio nominis pluribus modis confici potest. Primo quidem,

---

[1]) *Top.*, c. 2.

[2]) *Orator.*, c. 33. Idem fusius exposuit s. Thomas, ubi ait: « Dicendum, quod tunc intellectus dicitur scire de aliquo quid est, quando definit ipsum, idest quando concipit aliquam formam de ipsa re, quae per omnia ipsi respondet »; *Qq. dispp., De Ver.*, q. II, a. 1 ad 9.

[3]) S. Thom., *In lib. II Poster.*, lect. IX. Aristoteles auctor est, usum definitionis Socrati acceptum referendum esse. « Duo sunt, ipse ait, quae Socrati iure proprio attribuat quispiam, inductivas orationes, et definitionem universalis »; *Met.*, lib.XII, c. 4, ed. Berolini 1831. Et sane Socrati, sophistas acerrime impugnanti, opus fuit, ut rerum notiones, quas illi maximopere conturbabant, aptas, clarasque stabiliret. Cf F. Ravaisson, *Mét. d'Arist.*, t. I, p. 278.

cum aliqua vox explanatur per dictiones, a quibus oritur, seu per eius *etymologiam*. Ita s. Thomas definivit notionem intellectus, ubi ait: «nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat. Dicitur enim intelligere, quasi intus legere [1] ». Secundo, cum significatio vocis ex usu communi declaratur. Hoc modo idem s. Thomas de natura animae acturus, eius definitionem exposuit. « Ad inquirendum de natura animae oportet praesupponere, quod anima dicitur esse primum principium vitae in his, quae apud nos vivunt; animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes [2] ». Tertio, cum disputantes patefaciunt, quo sensu voces usurpare velint.

52. Porro rerum definitiones stricte acceptae *a descriptionibus* sunt distinguendae. Illae enim conficiuntur, cum proprietates, quae essentiam rei exhibent, simpliciter recensentur; puta cum homo definitur *animal ratione praeditum*. Huic definiendi modo affinis est ille, qui fit per causas internas, sive *materialem, et formalem*, quae rem constituunt; cuiusmodi est illa definitio hominis: *homo est substantia constans ex corpore, et anima rationali*. Descriptiones autem conficiuntur, cum non solum illae proprietates recensentur, quae rei essentiam constituunt, verum etiam illae, quae ab essentia necessario, aut fortuito fluunt. Ita Cicero hominem non definivit, sed descripsit, cum dixit hominem esse « animal providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii [3] ». Quemadmodum definitiones interdum per causas internas rei fiunt, ita descriptiones quandoque conficiuntur per causas externas rei, scilicet *efficientem, exemplarem*, et *finalem*, puta si dicatur: *Homo est a Deo in sui similitudinem creatus propter beatitudinem*.

53. Ut definitiones stricte sumtae rite conficiantur, quatuor observare oportet. Principio, definitio debet esse *plena*, atque *brevis*. Huiusmodi vero est, cum non pauciores, neque plures notas, quam quae necessariae sunt ad rem definitam ab omnibus aliis discernendam, enumerat [4]. Perperam faceret, e. g., qui hominem *animal bipes*, vel *animal bipes ratione praeditum* definiret. Hinc intelligis, cur logici doceant definitionem, si recta sit, cum re definita reciprocari. Revera aeque dici potest: *Quisquis est homo, est animal ratione praeditum*, et, *Quidquid est animal ratione praeditum, est homo* [5].

54. Ex hac regula altera fluit, qua praecipitur, ut in definitione genus proximum, et differentia specifica adhibeantur; hoc enim pacto tota rei natura quam brevissime exhibetur, atque a ceteris omnibus

---

[1]) 1^a 2^{ae}, q. VIII, a. 1 c.

[2]) I, q. LXXV, a. 1 c. — [3]) *De Leg.*, lib. I, c. 7.

[4]) Huc, ni fallimur, redit illud praeceptum s. Augustini: « Definitio nihil complecti debet, quod esset alienum »; *Cont. Acad.*, lib. II, c. 5, n. 13.

[5]) Cf s. August. *De quant. anim.*, c. 25.

secernitur [1]. Genus proximum ideo adhibendum est, quod genus remotum non complectitur omnia, quae generis inferioris notione continentur [2]; ac proinde si definitio fiat per genus superius, aliqua, quae spectant ad genus proximum, differentiam ingrediuntur. Ita, si triangulum rectiangulum definiatur per figuram planam tribus lineis circumscriptam, cuius unus angulus est rectus, non apparet, utrum numerus laterum ternarius spectet ad genus, an ad differentiam. At si definiatur per triangulum, cuius unus angulus est rectus, luculenter cognoscitur ternarium numerum laterum esse omnibus triangulorum speciebus communem, et differentiam trianguli rectianguli in eo sitam esse, quod angulorum unum rectum habeat. Monente autem s. Thoma, definitio verius ex differentia, quam ex genere efficitur; nam species, seu essentia rei perfecta et determinata, quae est definitionis obiectum, potius ex differentia, quam ex genere constituitur; siquidem forma, ex qua res propriam naturam capessit, per differentiam repraesentatur, per genus autem materia [3].

55. Tertio oportet, ut definitio sit *clara*, nempe fiat per notiora, quam sit res definita, si quidem ignotum per ignotum manifestari nequit. Peccant in hanc legem, qui definiunt per verba inusitata, obsoleta, ambigua; unde Cicero reprehendit eos, qui cochleam definiebant: *terrigenam*, *herbigradam*, *domiportam*, *sanguine cassam* [4]. Atque ob eamdem rationem docent Logici cavendum esse a *definitione in orbem*, quam *circulum vitiosum* appellant, scilicet quando in definienda aliqua re adhibetur vocabulum, in cuius definitione occurrit illud ipsum, quod priori definitione explicandum erat. Hoc vitium peccaret, si quis diceret horam esse vicesimam quartam partem diei,

---

[1]) Lockius (*Op. cit.*, liv. III, c. 3, § 1), et Laromiguierius (*Leçons de phil.* leç. XII, t. II) hunc logicae canonem parvi pendunt; sed iniuria. Etenim obiectum definitionis, nempe, ut Scholae loquuntur, definitum non est aliud, quam species; si quidem, uti iam adnotavimus (p. 44, not. 2), ad definitionem spectat determinatam naturam rei explicare. Atqui rei natura in specie, quae ex genere et differentia constat, posita est (cf p. 43). Ergo oportet, ut in definitione genus et differentia adhibeantur. Hinc, quoniam species ex genere et differentia conflatur, oportet ut definitio genus et differentiam rei declaret. Illud Lockio et Laromiguierio concedimus, non esse eam huius praecepti necessitatem, ut numquam deseri possit; nam quando generis notio definita non est, neque cognitio termino notatur, necesse est rei definitae notas promiscue recensere, quin generis et differentiae discrimen significetur. Cf Galluppi, *Lezioni* etc., lez. XII, t. I.

[2]) Cf p. 46, et 51.

[3]) *In lib. VIII Met.* lect. XIX. Hinc s. Greg. Nyssenus definitionem ex propriis rei, non vero ex communibus conficiendam esse docuit. Vid. *De anim. et resurr., Opp.* t. II, p. 634, Parisiis 1615.

[4]) *De Divinatione*, lib. II, c. 64. Alii legunt *tardigradam*.

diem autem tempus viginti et quatuor horarum. Haec autem regula in *relatis* locum non habet; siquidem natura cuiusque relati a natura termini, ad quem refertur, efficitur [1].

56. Quarto, definitio verbis negantibus fieri nequit, quippe quod ipsa non tam quid res non sit, quam quid res sit, explicare debet. Nihilominus non valet in universum hoc praeceptum. Primo enim definitiones negantes adhiberi possunt, ubi defectus alicuius rei definiendus est; puta, si quis dicat surdum esse, qui non audit, et caecum qui non videt [2]. Secundo, in definiendis repugnantibus, sive, ut Scholae aiunt, *contradictoriis*. Nam, cum repugnantium unum affirmet id, quod alterum negat, definito uno per id, quod est, alterum definiri potest per id, quod non est. E. g., si quis, postquam substantiam materialem definivit illam, *quae ex partibus coalescit*, substantiam immaterialem illam definiat, *quae ex partibus non constat*, recte is substantiam immaterialem definivisse censendus est [3].

57. Denique monitos iuvenes volumus in definiendi studio fugiendam esse eorum vanitatem, qui omnia definitione explicare volunt; quod vitium φιλοριστιαν Galenus vocavit. Etenim definitio hoc sibi proponit, ut ideas complexas, quae sive sensibus, sive intelligentiae subiiciuntur, evolvat, easque distinctas efficiat. Verum ex his non paucae adeo sunt clarae, ut nullis clarioribus verbis explicari queant; cuiusmodi sunt ideae existentiae, aliaeque id genus. Quas si definire velis, nihil plus facias, nisi cum artis alicuius et acuminis specie desipias, et operam perdas.

58. Divisio autem est *totius in partes distributio* [4]. Totum, quod in partes dividitur, *divisum* audit, et partes, in quas totum dividitur, *membra dividentia* dicuntur. Si qua divisionis pars complexa sit, in suasque partes et ipsa solvatur, *subdivisio* existit. Denique plures divisiones eiusdem rei, quae diversis modis consideratur, *condivisiones* a logicis dici solent.

59. Totum, quod dividitur, triplicis generis est, nempe *integrale*, *universale*, et *potentiale* [5]. Totum *integrale* illud est, quod ex partibus coalescit, quae re ipsa distingui, ab seque invicem abscindi possunt,

---

1) Vid. Alb. M., *Op. cit.*, c. 9.

2) S. Thomas scite explicuit, quare privationes, et negationes definiri queant, sed simul advertit harum definitiones esse potius nominis, quam rei. « Secundum quod aliqua habent esse, possunt definiri . . . ; unde . . . cum ens quodammodo dicatur de privationibus, et negationibus . . . . , earum etiam potest esse aliquis modus definitionis incompletissimus, qui est quasi exponens nominis significationem, non essentiam indicans, quam nullam habet »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXV, q. I, a. 2 ad 1.

3) Cf de definitione Albert. M., *Topic.*, lib. VI, tract. I, c. 1 et passim.

4) De utilitate divisionis vid. Clem. Alex., *Strom.* lib. VIII, c. 6.

5) Cf s. Thom., I, q. LXXVII, a. 1 ad 1.

cuiusmodi est *domus*, quae ex *fundamento*, *pariete*, *tecto* etc. exurgit. Huius totius distributio a veteribus *partitio* proprie dicta fuit. Totum vero *universale* illud audit, cui partes, tamquam species, subiiciuntur, veluti animal, quod in hominem, et belluam dividitur. Denique totum *potentiale* nominatur illud, cui plures potentiae, seu facultates inter se distinctae insunt, velut *anima*, quae, etsi una, et simplex sit, tamen in *intellectivam*, *sensitivam*, et *vegetativam* dividi solet.

60. Regulae autem rectae divisionis sunt praecipuae tres. Prima vetat, quin divisio fiat in partes pauciores, aut plures quam oportet, quia partes totum aequare debent. Contra hanc regulam peccaret tam qui angulum in rectilineum, et curvilineum, quam qui lineam in rectam, curvam, et mixtam divideret. Ex quo conficitur perperam facere, qui quamdam subdividendi legem sibi praescribunt, quam ubique sequuntur, ut omnes res bipartite, vel tripartite distribuant. Quem in scopulum impegisse constat Petrum Ramum, eiusque discipulos, qui effusas Scholasticorum divisiones vitaturi διχοτομιας superstitiose adhaerebant. Illud tamen monendum est, eas res, quarum sunt repugnantes species, necessario in duas partes distribui oportere; unde Scholastici repugnantia nullum medium interiectum habere merito docent. Secunda praecipit, ut pars una aliam non includat; secus enim eadem pars bis sumeretur. E. g., in vitium incurrit, qui ita dividit: Tria sunt, quae homines sollicitant, metus, cupiditas, aegritudo; namque metus et cupiditas species quaedam aegritudinis sunt [1]. Tertia iubet divisionem fieri gradatim, hoc est, primum in membra generalia, tum in ea, si opus fuerit, quae his continentur. Itaque non recte dividitur *vivens* in *plantam*, *hominem*, et *belluam*, sed divisio instituenda est per membra proxima, hoc ferme pacto: *vivens* aliud sensu caret, ut *planta*; aliud sensum habet, ut *animal*; et rursum animal aliud est rationis particeps, ut *homo*, aliud expers, ut *bellua*.

CAPVT SECVNDVM

De Enunciatione

61. Ratiocinationis, quae, uti ab initio ostendimus, obiectum proprium logices est, materia est duplex, scilicet *remota*, et *proxima*; si quidem, cum ratiocinatio ex enunciationibus, et enunciatio ex notionibus constet, notiones per enunciationes, et enunciationes per seipsas ad constructionem ratiocinationis concurrunt. Hinc, quoniam in praecedenti capite summa genera notionum explicuimus, ordinis ratio postulat, ut ad enunciationem explicandam progrediamur.

---

[1]) Vid. Cic. *ad Herennium*, lib. II, c. 21. Hoc vitium divisionis Manichaeis exprobravit s. Augustinus, *De moribus Manich.*, lib. II, c. 10.

ARTICVLVS PRIMVS

Quid sit enunciatio, explicatur

62. Enunciatio est iudicium verbis expressum [1]. Iudicium autem est illa actio, qua mens duas notiones inter sese comparat, easque coniungit, aut separat, prout convenire, aut differre cognoscit. Brevius cum s. Thoma definiri potest: illa actio intellectus, *secundum quam componit, et dividit, affirmando, et negando* [2]. Quapropter enunciatio a nonnullis quoque definitur: *oratio, quae aliquid significat aiendo, vel negando.* Quandoquidem enunciatio est quaedam species orationis, ad eius naturam plenius noscendam e re est explicare quid sit *oratio,* et quid discriminis inter enunciationem, et alias orationis species existat.

63. Oratio ab Aristotele definitur hoc modo: «Oratio vox est significans ex consensu, cuius aliqua pars significans est separata, ut dictio, sed non ut affirmatio, aut negatio [3] ». Iam, cum dixit orationem esse *vocem, quae ex consensu significat,* profecto illam discriminavit

---

[1]) Latinis aliquod discrimen erat inter enunciationem, et propositionem, ut infra dicemus; verum in Scholis hae voces promiscue adhibentur.

[2]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XIV, a. 1 c. De natura iudicii fusius in *Dynamilogia* disseremus.

[3]) *De interpr.*, c. 4, § 1. Illud hic advertendum est aliter logico de enunciatione, et in universum de oratione, aliter grammatico tractandum esse. Nam grammaticus, postquam sermonem in voces, quae eius elementa sunt, resolvit, inquirit, quasnam res voces significent, et quo modo voces ad sermonis constructionem concurrant; eapropter voces considerat tamquam signa immediata eorum, quae nobis in rebus occurrunt. Contra ea, logicus analysim, nempe resolutionem sermonis in sua elementa, quae voces sunt, instituit eo consilio, ut conceptus intellectus, qui vocibus significantur, cognoscat, simulque inquirat, quomodo intellectus illam compositionem efficiat, quae extrinsecus prolata *sermo*, sive *oratio* nuncupatur; unde logicus voces non tamquam signa immediata rerum, sed conceptuum expendit (cf Alb. M., *Perihermenias*, tract. 11, c. 1). At vero, quamvis de enunciatione aliter logicus, aliter grammaticus tractet; tamen dubitari non potest, quin logica fundamentum grammaticae suppeditet. Nam, cum « voces, ut s. Thomas docuit (*Periherm.*, lib. I, lect. I), significent intellectus conceptiones immediate, et eis mediantibus res », nemo non videt logicam eo ipso, quod sermonem considerat, prout conceptiones intellectus significat, complecti in se principia, quibus grammatica superstruitur, normasque, secundum quas ipsa in sermonis analysi progredi debet. Ex his principiis, hisce normis illa scientia conflata est, quam recentes *grammaticam philosophicam* nuncuparunt. De qua scientia, quamvis multi inter recentes optime meriti sint; tamen vehementer falluntur, qui eius inventionem ipsi laudi vertunt. Cf E. Egger, *Essais sur l' histoire des théories grammaticales dans l' antiquité*, Paris 1829.

tam a vocibus *articulatis*[1], quae nihil significant, puta *scindapsos*, *blityri*[2] etc., quam a vocibus *inarticulatis*, quae vel omni significatione carent, puta *tussis*, *sternutamentum*, aliaeque huiusmodi, vel passiones animi naturaliter significant, e. g., *risus*, qui laetitiam, et *gemitus*, qui dolorem significat[3]. Adiecit vero quamque partem orationis, si seorsum sumatur, aliquid significare, ut orationem non esse vocem *simplicem*, sed *complexam* denotaret. Quod ut plane intelligatur, sciendum est vocem *simplicem*, vel *incomplexam* illam dici, quae conceptum absolutum rei significat, ob idque sine alterius vocis societate ponitur; *complexam* autem illam, quae plures conceptus inter se colligatos significat, proindeque ex pluribus vocibus incomplexis constat. E. g., vox *homo* est incomplexa, quia unicum, et absolutum conceptum *hominis* designat, nec cum alia voce coniungitur; at vox *animus bonus* est complexa, quia notionem *boni* cum notione *animi* coniunctam denotat, duasque voces, quae illas duas notiones significant, complectitur. Iam natura vocis incomplexae expostulat, ut, si ulla eius pars seorsum sumatur, nihil significet, quia unicus conceptus, quem ipsa denotat, capax divisionis non est; verum e contrario natura vocis complexae requirit, ut singulae eius partes seorsum sumptae aliquid significent. E. g., in voce *homo* nullam partem sumere poteris, cui a ceteris seiunctae aliquis conceptus respondeat[4]; sed in voce complexa *homo iustus*, sive vocem *homo*, sive vocem *iustus*, quae duae eius partes sunt, sumpseris, aliquem conceptum ipsi respondentem habebis. Cum igitur vox *complexa* praestantior species vocis sit, peculiare et proprium nomen *orationis* ab Aristotele accepit. Denique illis verbis, *significat autem ut dictio, non ut affirmatio, vel negatio*, Aristoteles illud notatum voluit ad constituen-

---

[1]) Vox *articulata* ea est, quae in syllabas distinguitur, ita ut scribi queat.

[2]) *Blityri*, et *scindapsos* veluti exempla vocabulorum nihil significantium apud veteres passim occurrunt (vid. Clem. Alex., *Strom.*, lib. VIII, c. 2, et s. Ioan. Damasc., *Dialect.*, c. 5). Nonnulli veteres *blityri* interpretantur sonum, quem chorda pulsa edit, et *scindapsos* instrumentum musicum, uti prae ceteris Hesychius, v. βλιτύριον, et Suidas, v. σκινδαψός.

[3]) Cf s. Ioan. Damasc., *loc. cit.*

[4]) Quando partes vocis incomplexae eiusmodi esse dicuntur, ut nulla earum aliquid significet, id de partibus intelligendum est non *per se* sumtis, sed prout partes vocis sunt. E. g. vox *hircocervus* est incomplexa, si quidem, etsi partes eius *hircus*, et *cervus* seorsum consideratae proprium conceptum habeant, tamen totum conceptum *hircocervi*, ad quem significandum coniunctae destinantur, nobis haud suppeditant. Ex quo intelligis logicum simplicitatem, et complexionem vocis non ex ipsa voce, uti grammaticum, sed ex vocis significatione metiri. Inde efficitur, ut eadem vox, puta *campus-martius*, quae grammatico est complexa, quia duas voces complectitur, logico est incomplexa, quia unius rei conceptum significat.

dam orationem in universum spectatam non expostulari necessario affirmationem, vel negationem; quia, ut mox dicemus, sunt verae orationes, quibus neutra harum continetur.

64. Oratio autem in *perfectam* et *imperfectam* dividitur. Perfecta oratio ea est, qua id, quod ipsa significat, plane intelligitur; imperfecta autem ea, in qua ad mentem loquentis intelligendam aliquid desideratur. E. g., si dixeris, *Socrates cum Platone*, oratio est imperfecta, quia illius sensus adhuc pendet, avetque auditor scire, quid faciat *Socrates cum Platone*; at, si adieceris, *disserit*, oratio est perfecta, quia plena evadit illius sententia, animusque auditoris, eam arripiendo, quiescit. Rursus oratio perfecta in *enunciativam*, et *non enunciativam* dividitur. Enunciativa dicitur, quae conceptum mentis, in quo verum, aut falsum invenitur, indicat; ex quo fit, ut etiam *indicativa* vocitetur. Oratio autem non enunciativa est, quae non conceptum intellectus, in quo est verum, aut falsum, sed quemdam ordinem conceptus ad alia significat. Huiusmodi, ne de ceteris huius speciei orationibus dicamus, est oratio *interrogativa*, qua homo hominem alloquendo, illum excitat, ut de aliqua re respondeat, necnon oratio *imperativa*, qua illum excitat, ut aliquid operis perficiat [1].

65. Ex his omnibus intelligitur 1° enunciationem esse *orationem perfectam, quae absolute significat conceptum, in quo est verum, vel falsum*; 2° omnem modum orationis perfectae sub enunciativa contineri, quippe quod omnis oratio, praeter enunciativam, quemdam ordinem significat, qui actum intellectus de veritate, aut falsitate rerum iudicantis consequitur. Puta, is, qui communitati praeest, cum legem communitati utilem iudicaverit, sibi subiectis imperat, ut ipsam observent.

ARTICVLVS SECVNDVS

De elementis enunciationis

66. Iudicium, ut iam diximus, est actio intellectus unam notionem cum altera coniungentis per affirmationem, vel unam ab altera separantis per negationem. Iam, quoniam haec est natura iudicii, inde patet in quolibet iudicio tria elementa inveniri, eaque esse duas notiones, nempe unam *subiecti*, hoc est, eius, cum quo aliquid coniungitur, vel a quo aliquid separatur, et alteram *attributi*, vel *praedicati*, hoc est, eius, quod cum subiecto coniungitur, vel ab eo separatur, atque *copulam*, hoc est, illud vinculum, quo praedicatum cum subiecto coniungitur, vel ab eo separatur. Haec autem copula non est aliud, quam verbum *esse*, aut *non esse*. Nam, quoniam intellectus attributum cum subiecto coniungit, aut ab eo separat, eo quod unum

---

[1]) Cf. s. Thom., *In lib. I Periherm.*, lect. VII.

in alio *esse*, aut *non esse* cognoscit, liquet verbum *esse* aut solum, aut cum particula negante coniunctum intellectui tamquam medium occurrere, quo attributum ad subiectum referre valet. Unde verbum *est* a s. Thoma *nota compositionis* merito dictum fuit [1]. Ita, in hoc iudicio, *homo est animal*, *homo* est subiectum, *animal* est praedicatum, verbum *est* copula est, quippe quod notionem *animalis* cum notione *hominis* coniungit. Haec tria elementa iudicii in enunciatione, quae, ut diximus, est iudicium extrinsecus prolatum, duabus vocibus significantur, quarum una est *nomen*, quo subiectum denotatur, altera est *verbum*, quod copulam, et attributum complectitur. « Exempli gratia, inquit sanctus Damascenus, propositio est, *homo ambulat*, in ea *homo* subiectum est, ac *nomen* dicitur; *ambulat* autem praedicati rationem obtinet, et dicitur *verbum*. Ac rursus in his verbis, *Socrates bonus est*, *Socrates* subiectum est, ac *nomen* dicitur, *bonus est* praedicati locum tenet, ac *verbum* nuncupatur, utpote affirmationis pars; tametsi alioqui apud Grammaticos *bonus* dicitur esse *nomen*. Atque, ut summatim dicam, illud omne, quod *est* comitatur, verbum est [2] ». Et sane, grammaticus praedicatum considerat *secundum materiam*, nempe, prout est quaedam proprietas in se spectata; logicus autem *secundum formam*, nempe, prout ad subiectum refertur, sive prout cum ipso componitur. Hoc praestituto, non licet aliquam proprietatem spectare, prout est praedicatum *secundum formam*, hoc est, prout cum subiecto componitur, nisi *notam compositionis*, quae, ut diximus, in verbo *esse* consistit, in se complectatur. Atqui ex vocibus, quae aliquam proprietatem cum verbo primitivo *esse* coniunctam significant, varietas verborum efficitur. Ergo praedicatum, prout est pars enunciationis, est verbum. Ex quo conficitur duo esse elementa enunciationis logice spectatae, scilicet *nomen*, quod subiectum denotat, de quo aliquod enuntiatur, et *verbum*, quod proprietatem, quae de subiecto enunciatur, una cum copula significat.

67. Ex dictis pronum est quaedam colligere, quae notatu digna sunt.

1° A vero longe aberrat Balmesius, quod ad iudicium significandum verbum necessario non expostulari contendit. Ipse enim pro certo habet existere plures locutiones, quae affirmationem, sive convenientiam alicuius praedicati cum subiecto, proindeque iudicium continent, quin ullum verbum in illis inveniatur. Puta, in his duabus vocibus simul iunctis, *Virtus amabilis*, affirmatio luculenter continetur, quia ipsae *esse amabile* de virtute affirmant [3]. At huiusmodi sententia iam a B. Alberto M. [4] explosa fuit fere hoc modo: Ad deno-

---

[1]) I, q. III, a. 4 ad 2. — [2]) *Op. cit.*, c. LXIV.

[3]) *Filos. elementare*, trad., lib. III, c. II, § 2.

[4]) *Op. cit.*, tract. IV, c. 2.

tandam convenientiam alicuius praedicati cum subiecto satis non est significare subiectum, et proprietatem, sed necesse quoque est, ut convenientia proprietatis cum subiecto, sive, quod idem valet, proprietas, tamquam praedicatum subiecti, significetur. Atqui proprietatem hoc modo consideratam per nomen significare haud possibile est; si quidem nomen proprietatem, prout in se est, non vero prout ad subiectum refertur, sive, prout est praedicatum, significare potest. Ergo haud possibile est ullum iudicium significare per duo nomina, quorum unum subiectum, alterum praedicatum denotet. Quare restat, ut dicamus omne iudicium significandum esse per nomen, quod subiectum, et per verbum, quod convenientiam proprietatis cum subiecto significat. Quo idem exemplum a Balmesio allatum urgeamus, si quis ad significandam convenientiam, quam inter *esse amabile*, et *virtutem* deprehendit, haec duo nomina, *Virtus amabilis*, adhibeat, certe significat id, quod est *virtus*, et id, quod est *amabile*, sed convenientiam utriusque non significat; quia neutra vox significat actionem intellectus unum cum altero coniungentis, quae ipso Balmesio docente, iudicium constituit.

2° Verbo *esse*, ut non solum logici, sed etiam fere omnes auctores grammaticae philosophicae merito docent [1], compositio proprietatis cum subiecto significatur; propterea quod verbum aliquam proprietatem, prout ad subiectum refertur, non alio modo significare potest, quam quo ipsam in subiecto esse, vel non esse significat [2]. Hoc autem verbum *primitivum* nuncupari solet, quia cetera verba proprietatem, eiusque compositionem cum subiecto unica voce denotant; ex quo fit, ut ipsa in verbum *esse*, quod illam compositionem, atque in participium, quod ipsam proprietatem significat, resolvantur. « Verbum quodlibet, ad rem inquit s. Thomas, resolvitur in hoc verbum *est*, et participium; nihil enim differt dicere, homo convalescens est, et homo convalescit, et sic de aliis [3] ».

3° Verbum *est* non est dumtaxat vinculum, quod subiectum, et praedicatum in enunciatione connectit, quemadmodum fere omnes recentes opinati sunt [4], sed unum, idemque cum praedicato efficit. E. g., cum dicitur, *Socrates est ambulans*, *est* et *ambulans* praedicatum huius enunciationis constituunt. Cuius rei ratio est, quod praedicatum, tamquam praedicatum enunciationis significari nequit, nisi eius relatio ad subiectum, quae per verbum *esse* denotatur, simul significetur.

---

[1]) Vid. prae ceteris Court de Gebelin, *Storia naturale della parola*, trad. da Pasq. d'Aloe, part. III, sez. II, c. 5, Napoli 1829.

[2]) Cf p. 69. Hinc s. Thomas ait: « Verbum *est* .... est verbalis copula »; *In lib. V Met.*, lect. IX. — [3]) *Ibid.*

[4]) Vid. prae ceteris Wolfium, *Log.*, part. I, sect. 3, c. I, § 199, et Galluppium, *Lezioni di Log. e Met.*, lez. XLII, t. I, p. 220, ed. cit.

4° Verbum *esse*, quatenus copulae officio in enunciatione fungitur, aliter accipiendum est, ac quum ad significandam existentiam rei adhibetur; quia ipsum in enunciatione non aliud, nisi compositionem praedicati cum subiecto, hoc est, actum intellectus praedicatum cum subiecto componentis significat. Utrum autem huic actui intellectus obiectiva, et realis existentia illius proprietatis in subiecto respondeat, necne, id ex natura terminorum dignoscendum est. Nam actui intellectus praedicatum cum subiecto componentis obiectiva, et realis existentia proprietatis, quam praedicatum significat, tum solum respondet, cum termini, quos verbum *esse* componit, sunt reales, non vero logici. Quapropter vehementer illi decipiuntur, qui comitem Tracyium secuti verbum *esse*, quod copulae officio in enunciatione fungitur, cum verbo *existere* confundunt [1]. Nec quemquam moveat, quod *esse*, quoties solum in enunciatione adhibetur, actualem existentiam subiecti significat, puta *Socrates est*. Namque *est*, quoties sine ullo additamento in enunciatione adhibetur, non solum compositionem, seu actionem intellectus *actualitatem* cum subiecto componentis, sed etiam *actualitatem*, quae per actionem intellectus cum subiecto componitur, hoc est, ut s. Bonaventura ait [2], totum praedicatum significat; quippe quod ipsum cum subiecto τὸ *esse* actu, seu actualitatem entis, coniungit. Puta, ut eodem utamur exemplo, cum dicitur, *Socrates est*, significatur actualitas entis in Socrate; hoc est Socratem esse *actu*, sive, quod idem valet, esse individuum, quod in rerum natura reipsa est. Id autem ex eo fit, quod *est* in huiusmodi enunciationibus cum subiecto reali coniungitur; quapropter ipsum non prout compositionem denotat, sed prout ad subiectum reale refertur, actualem existentiam significat [3].

5° Verbum in enunciatione et modi indicativi, et temporis praesentis sit oportet. Et primo, verbum *modi indicativi* esse oportere, probatur hoc brevi argumento: Una oratio enunciativa, ut iam diximus [4], est *indicativa*, quia verum, aut falsum significat; atqui enunciatio ex verbo vim significandi verum, aut falsum sumit; ergo verbum in enunciatione nonnisi modi indicativi esse potest [5]. Secundo, verbum esse oportet *temporis praesentis*, evincitur hoc alio argumento: Verbum in enunciatione significat actum intellectus, quo aliquam proprietatem cum subiecto coniungit, aut ab illo separat; atqui huiusmodi actus in tempore praesenti efficitur; ergo verbum in enunciatione non alius temporis, quam praesentis, esse debet. Quod

---

1) Tracy, *Grammatica*, trad., c. 3, § 3, vol. I, p. 75, Milano 1817.
2) *In lib. II Sent.*, Dist. XXXV, a. H, q. 3 ad *arg.*
3) Cf Sylvestr. a Ferrara, *In lib. I Cont. Gent.*, c. 12.
4) Pag. 69.
5) Cf Alb. M., *Op. cit.*, tract. IV, c. 1.

si multae enunciationes occurrunt, in quibus praeteritum, vel futurum tempus adhibetur, praeteritum, et futurum non referuntur ad verbum, sive ad copulam, sed ad statum, in quo subiectum repraesentatur fuisse, vel futurum [1]. E. g., si dicamus: *lapis fuit, vel erit calidus*, perinde est, ac si diceremus: *lapis, quem nunc cogitamus, is est, qui fuit, vel erit calidus.*

68. Superest, ut, quid germanam naturam nominis, et verbi, quae sunt duo elementa enunciationis, constituat, ostendamus. *Nomen* logice consideratum definiri potest: *vox simplex ad aliquid sine differentia temporis significandum instituta* [2]. Et primo, nomen est *vox ad aliquid significandum instituta*, sive ad aliquem conceptum intellectus denotandum adhibita; quia nomen est una ex praecipuis orationis partibus, oratio autem ad conceptiones intellectus patefaciendas spectat. Ex quo patet nomen logice spectatum non esse vocem inarticulatam, quae naturaliter significat, ut *gemitus*, nec vocem articulatam, quae nihil significat, ut *blityri*. Praeterea, nomen est vox *simplex*, sive *incomplexa*. Et sane nomen, prout pars enunciationis est, ad conceptum unius rei, illius nempe, de qua aliquid enuntiatur, significandum destinatur; atqui vox, quae unius rei conceptum significat, est *incomplexa*; ergo nomen, prout est pars enunciationis, est vox *incomplexa*. Denique nomen *sine ulla differentia temporis aliquid significat*. Quod quidem probatur hoc modo: Illud, quod cum tempore significatur, tamquam aliquid mutabile significetur oportet; quia tempus sine mutatione *prioris* et *posterioris* intelligi nequit. Sed nomen in enunciatione, cum significet subiectum, nempe aliquid tamquam *subsistens*, significare aliquid debet tamquam fixum et permanens, hoc est, tamquam immutabile; illud enim, quod subsistit, seu in se est, opponitur accidentibus, ex quibus mutationes oriuntur. Nomen igitur est vox, quae aliquid sine tempore significat. Quod si quaedam sunt nomina temporis, puta *hora*, *dies*, *mensis*, haec quoque aliquid sine tempore significant. Etenim ipsa significant tempus, prout est quaedam res, non vero prout est tempus, nempe prout est mensura rerum, quae in motu sunt; hoc posteriori modo significare tempus, uti mox dicemus, nonnisi *verbi* est [3]. Tempus vero, prout est

---

[1]) Cf s. Thom., *In lib. I Perhierm.*, lect. V. « Propositio de praeterito, ait s. Bonaventura, fundatur super ordinem eius ad praesens, similiter propositio de futuro »; *In lib. I Sent.*, Dist. XLVI, a. un., q. 4 *ad arg.*

[2]) *Logice consideratum*, inquimus; quia logicus, ut diximus (p. 67, not .3), considerare debet voces, prout conceptus, non vero prout res immediate significant. Grammaticus autem, cum voces consideret, non prout conceptiones intellectus, sed prout res denotant, nomen definit: *id, quod substantiam, aut qualitatem rei significat.* Cf Priscian., *Syntax.*, lib. II, c. 4, p. 68, ed. Krehl, Lipsiae 1819.

[3]) Idem dicito de adverbiis temporis, puta *hodie*, *heri*, *cras*; haec enim tem-

quaedam res, nomine significari non repugnat; quia, cum tempus, tamquam aliquid reale, intelligatur, ipsum, prout est quaedam res, perinde ac quaelibet alia res, nomine significari potest [1]. Discrimen hoc inter nomen, et verbum dilucide exhibet Silvester Maurus, inquiens: « Significare cum tempore non est solum significare tempus, sed est significare rem, aut actionem ut existentem, et mensuratam tempore praeterito, aut praesenti, aut futuro, respectu prolationis vocis. Ideo haec nomina *tempus*, *annus*, *dies*, *hora*, et cetera, significant quidem tempus, sed non significant cum tempore. Rursus, haec nomina *coena*, *prandium*, connotant tempus vespertinum, per quod coena differt a prandio, vel aliud tempus, per quod prandium differt a coena; sed non significant actiones comedendi, ut factas tempore praesenti vel praeterito. At verbum *coeno* significat comestionem ut factam tempore praesenti. Praeterea etiam in illo sensu verbum significat cum tempore, quia nimirum declinatur per varia tempora, praesens, praeteritum, et futurum; quod nulli nomini convenit [2] ».

69. Quod autem ad verbi naturam spectat, praecipuae sententiae tres sunt. Arnaldus, stoicorum [3] opinionem instaurans, essentiam verbi in eo positam esse contendit, quod aliquid affirmat [4]. Et Condillachus [5], Galluppius [6], aliique adstipulati sunt. At huius sententiae falsitatem facile est perspicere. Etenim, affirmatio, ut sanctus Damascenus scribit, est, quae quid alicui insit, significat, ut Socrates sapiens est; negatio autem, quae quid alicui non insit, ostendit [7] ». Atqui aliquid alicui inesse, aut non inesse intelligi non potest, nisi et id, quod alicui inest, nempe *verbum*, et id, cui aliquid inest, nempe *nomen* intelligantur. Ergo affirmatio, et negatio non ex solo verbo, sed ex verbo, et nomine efficiuntur. Iam, quoniam essentia cuiusquam rei in iis,

---

pus, perinde ac nomen, significant; hoc discrimine tamen, quod nomina significant aliquas partes temporis, prout sunt quaedam res, adverbia autem easdem partes significant, prout una illarum ad aliam refertur. E. g., *mensis* certam partem temporis designat, quod per se, et quin ad aliam partem temporis referatur intelligitur; sed *hodie* aliquod tempus significat, quod non intelligitur per se, sed prout ad aliud tempus, hoc est, ad diem hesternam, vel proxime successuram refertur.

1) Cf s. Thom., *In lib. I Perhier.*, lect. IV. Hanc s. Thomae doctrinam nuper Balmesius (*Op. cit.*, lib. III, c. II, sez. 7, § 1) amplexus, et tuitus est.

2) *Summulae, sive Logica brevis*, c. 30.

3) Cf Laërt., lib. VII, segm. 58.

4) *Grammaire générale, et raisonnée*, part. 2, c. 8; *Oeuvr.* t. XLI, p. 50-52, Paris 1780.

5) *Grammatica*, part. I, c. 13; *Corso di studi*, trad., t. I, p. 190-199, Napoli 1815.

6) *Lezz.*, lez. XLII, t. I, p. 222, ed. cit.

7) *Dialect.*, c. LXIII.

ex quibus efficitur, consistit, essentiam verbi haud consistere in affirmatione et negatione tenendum est [1].

70. Alii autem permulti verbum a reliquis partibus orationis ex eo, quod actionem, aut passionem significat, discriminari senserunt. Verum hanc quoque sententiam esse falsam evincitur hoc modo: Verbum a nomine distingui nequit per aliquid, quod ipsi cum nomine commune est; atqui « actio, et passio, ut inquit s. Thomas, per se in abstracto sicut quaedam res significantur per nomen, ut cum dicitur, actio, passio, cursus, et similia [2] ». Ergo, si actionem, et passionem quodammodo consideratas significare nominibus convenit, essentiam verbi, seu illud, quo verbum a nomine distinguitur, in eo consistere, quod actionem, et passionem significat, absolute dici nequit.

71. Denique ab aliis verbum secundum Aristotelem definitur: *vox incomplexa ad significandum aliquid, tamquam varietati temporis subiectum, instituta* [3]. Secundum hanc definitionem verbum a nomine differt, quod tempus, ait B. Albertus, *consignificat* [4], scilicet id, quod significat, cum aliqua differentia temporis significat. Ut exemplum ab eodem Aristotele mutuemur, vox *valetudo* est nomen, quia quidquam aliud, praeter valetudinem, non significat; contra, vox *valet* est verbum, quia non modo valetudinem, sed etiam tempus, quo valetudo alicui inest, significat. Quo huius sententiae, iam a Scholasticis, et nuper a Balmesio [5] propugnatae, veritas facile perspiciatur, in primis adnotandum, est, etsi nomina actionem, et passionem aliquando significent, tamen ipsa neutiquam posse aliquid *per modum actionis, et passionis* significare, sed hoc esse proprium verbi, quatenus ad subiectum refertur [6]. Et sane verbum, cum aliquam proprietatem subiecto inesse significet, illam vel subiectum ipsum in se producere, vel ab alia causa in subiecto produci significat, sive, ut idem aliis verbis dicamus, aliquid per modum actionis, et passionis significat. E. g., in hac enunciatione, *Petrus currit*, *currere* de Petro praedicatur, quia in ipso producitur per principium sibi naturaliter insitum; in hac altera enunciatione, *paries est albus*, *albedo* de pariete praedicatur, quia in pariete non quidem ab ipso pariete, sed ab aliqua causa exteriori producitur [7]. Hoc autem locum quoque habet in illis verbis, quae *neutra* a grammaticis dicuntur. Puta, in hac enunciatione, *Socrates dormit*, in qua verbum neutrum invenitur, praedicatum *esse dormien-*

---

1) Cf s. Thom., *In lib. I Perhierm.*, lect. V. — 2) *Ibid.*

3) *De interp.*, c. 3. — 4) *Op. cit.*, tract. III, c. 2.

5) *Op. cit.*, ibid., sez. 1.

6) « Cursus, inquit s. Thomas, significat actionem non per modum actionis, sed per modum rei existentis . . . ; est proprium verbi significare per modum actionis, et passionis »; *Op. cit.*, ibid.

7) Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXVI, a. 1, q. 3 *resol.*

tem Socrati per quamdam actionem inhaerere, intelligitur; quia ex aliquo principio, quod in Socrate est, efficitur, ut ipse dormiat[1]. Iam, si res ita se habet, vides verbum a nomine differre, quatenus aliquid non *simpliciter*, ut nomen, sed *per modum actionis, et passionis* significat. Atqui aliquid significare per modum actionis, et passionis idem est, ac aliquid tamquam tempori subiectum significare; nam aliquid significare per modum actionis, et passionis idem est, ac quemdam motum significare, quatenus aliquid a causa proficiscitur, et in effectum desinit, motus autem mensura, ut alias ostendemus, est tempus. Ergo verbum a nomine differt; quia rem, secus ac nomen, tamquam tempori subiectam significat, hoc est, quia non solum rem, sed etiam tempus, in quo res existit, significat.

ARTICVLVS TERTIVS

De veritate, et falsitate enunciationis

72. Enunciatio, ut diximus, actum significat, quo intellectus aliquid cum aliquo coniungit, aut ab alio separat, prout unum alii inesse, aut non inesse comperit. Iamvero accidere potest, ut intellectus aliquid cum alio coniungat, quod ipsi revera inest, et aliquid ab alio separet, quod ipsi revera non inest; aut ut aliquid cum alio, cui re ipsa non inest, coniungat, et aliquid ab alio, cui re ipsa inest, separet. Inde veritas, aut falsitas enunciationis enascitur. Namque enunciatio, quae primum iudicium significat, est *vera*, quia conceptum naturae rei, ad quam refertur, consentaneum significat, atque e contrario enunciatio, quae secundum iudicium significat, est *falsa*, quia conceptum significat, qui a natura rei dissentit.

73. Ut autem id, quod veritatem, aut falsitatem enunciationis efficit, perspiciatur, quid sit veritas in universum, et quaenam eius diversae species, nosse oportet. Veritas, ut suo loco ostendemus, spectat *esse* rerum, prout istud ad intellectum aliquo modo refertur. Quapropter veritas in universum considerata definitur: *adaequatio*, sive *convenientia rei, et intellectus*; et falsitas: *inaequalitas rei, et intellectus*[2].

74. Iam res ad intellectum referri possunt vel ex ea parte, quatenus ab ipso producuntur, vel ex ea parte, quatenus ab ipso cognoscuntur. E. g., omnes res naturales referuntur ad Intellectum Divinum priori ratione, quia ipsae ab Intellectu Divino non solum cognoscuntur, sed etiam *esse* suum accipiunt; ad intellectum autem crea-

---

[1]) Ex quo vides falsum esse Arnaldum, quod putavit quaedam verba inveniri, quae nec actionem, nec passionem significant, eaque esse, quae a grammaticis latinis *neutra* dicta sunt, puta *dormit, quiescit, aegrotat*. Vid. *Op. cit.*, ibid.

[2]) Cf s. Thom., I, q. XVI, a. 1 c.

tum posteriori ratione, quia ab ipso dumtaxat cognoscuntur. Ex his divisionem veritatis in *metaphysicam* et *logicam* intelligere pronum est. Etenim veritas *metaphysica* vocatur convenientia rerum naturalium cum Intellectu Divino, a quo pendent; *logica* autem, convenientia conceptionum intellectus nostri cum rebus, quas repraesentant. Haec secunda veritas, nempe logica a s. Thoma, secundum Isaac, philosophum arabem, definita fuit: « adaequatio intellectus, et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, et non esse quod non est [1] ».

75. Ad haec, quoniam homines conceptus sui intellectus per voces, vel alia signa manifestare solent, convenientiae ratio spectari potest vel inter haec signa, et conceptus intellectus, vel inter signa, et ipsas res, quas conceptus repraesentant. Hinc aliud genus veritatis existit, quod *veritas moralis* nuncupatur, atque a s. Thoma definitur: *conformitas signi ad significatum* [2]. Iam in ista veritatis specie relatio signorum ad res rationem *obiectivam*, relatio autem signorum ad conceptus rationem *subiectivam* veritatis efficit. Nos hic de veritate morali secundum rationem obiectivam agimus; quia veritas moralis, si subiective spectetur, *veracitas* potius dicitur, atque ad ethicam pertinet.

76. Perspicuum porro est *falsitatem logicam* consistere in dissensione conceptus cum re, quam conceptus repraesentat; et *falsitatem moralem* in dissensione vocis cum re, quam vox significat [3]. *Falsitatem metaphysicam*, quam Leibnitius [4], Baldinottius [5], aliique recentes admittunt, consulto omisimus, quia eius notio absurda est; si quidem, cum impossibile sit Deum in rebus efficiendis deficere, liquet in operibus Dei, quae res naturales dicuntur, falsitatem non posse occurrere; quocirca, si veritas metaphysica in consensu rerum naturalium cum Intellectu Divino constituitur, falsitatem metaphysicam nullam esse posse pro certo habendum est [6].

77. Diversis veritatis speciebus explicatis, facile est perspicere naturam illius veritatis, quae propria est enunciationis. Ipsa, cum,

---

[1]) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 59. Hanc definitionem comes Demaistrius vocavit *fulgur veritatis, quae seipsam definivit*; vid. *Soirees de Petersbourg*, II[e] Entret., p. 141, ed. 2, Paris 1831. Vid. etiam Bossuet, *De la connoissance de Dieu, et de soi même*, c. 1, § 16, et Fénélon, *De l'existence de Dieu*, art. II, n. 12.

[2]) I, q. XXI, a. 2 ad 2.

[3]) Oppositum *veracitatis*, nempe veritatis moralis subiective spectatae, consistit in dissensione vocis cum conceptu intellectus, et propria voce *mendacium* appellatur.

[4]) *Causa Dei asserta per iustitiam Eius* etc., § 35, p. 665, et *Théodicée*, part. 2, § 118, p. 535, et § 209, p. 568, ed. Erdm.

[5]) *Tentamina metaph., Met. general.*, c. 5, § 238, p. 129, Patavii 1817.

[6]) Cf s. Aug., *Soliloq.*, lib. II, c. 6, n. 10, et s. Thom., *Qq. dispp., de Ver.*, q. I, a. 10 c.

aiente s. Augustino, sit illa veritas, *qua ostenditur id, quod est* [1], in *conformitate signi*, seu vocis cum re, quam significat, consistit; quia enunciatio est quaedam oratio, quae ex vocibus constat. At, quoniam enunciatio iudicium exprimit, quod intellectus de rebus efformat, patet eam eatenus esse veram, quatenus illud iudicium verum est, sive cum rebus, prout in se sunt, consentit. Atqui convenientia cogitationum nostri intellectus cum rebus, quas ipsae repraesentant, est veritas logica. Ergo veritas logica illa est, ex qua ratio veritatis enunciationis constituitur. Iam perspicuum est veritatem logicam a veritate metaphysica pendere. Nam veritas nostrorum conceptuum in ipsa realitate rerum, quas repraesentant, fundamentum habet. Atqui realitas rerum spectata, prout convenientiam cum exemplaribus Divinis habet, veritatem metaphysicam constituit [2]. Ergo veritas logica in veritate metaphysica fundamentum habet.

78. Hic autem inter Philosophos disputatur, utrum veritas logica sit propria iudicii, an huic cum perceptione communis. Nobis secundum s. Thomam haec statuenda esse videntur.

1° Veritas logica proprie, et perfecte ad iudicium solummodo pertinet. Etenim intellectus tum proprie, et perfecte veritatem assequitur, cum verum, prout est verum, cognoscit, nempe cum cognoscit suum conceptum convenire cum re, quam repraesentat. Atqui intellectus non potest cognoscere conceptum suum cum re, quam repraesentat, consentire, nisi dicat esse quod est, nempe affirmet realiter inesse rei id, quod ipse in illa apprehendit. Ergo veritas logica proprie, et perfecte sine affirmatione intellectus existere nequit. Iam, quoniam in affirmatione iudicium continetur, veritatem logicam proprie, et perfecte in iudicio solummodo inveniri concludendum est [3].

2° Veritas logica etiam in simplici apprehensione quodammodo invenitur, hoc est, ita ut intellectus per hanc operationem aliquod verum apprehendat, nec tamen illud, prout est verum, cognoscat. Et sane simplices apprehensiones intellectus, ut suo loco ostendemus, natura sua essentias rerum, prout in rebus sunt, repraesentant. Atqui, si essentias rerum, prout in rebus sunt, repraesentant, consentaneae rebus apprehensis esse debent. Ergo in simplici apprehensione veritas logica etiam invenitur. At, quoniam intellectus convenientiam sui cum rebus per simplicem apprehensionem non cognoscit, veritas logica proprie, et perfecte ad illam pertinere nequit.

79. Secundum hanc s. Thomae doctrinam illi Philosophi, qui, uti Galluppius [4], et Rosminius [5], veritatem dumtaxat in iudicio consistere

---

1) *De Vera Relig.*, c. 36, n. 66.

2) Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. V, a. 1 *sol.*

3) I, q. XVI, a. 2 c. — 4) *Lezz.*, lez. XXXVIII, t. I, p. 198, ed. cit.

5) *N. S.* etc., sez. VI, part. 4, c. 2, a. 3, § 1248, vol. III, p. 155, Torino 1853.

rati sunt, facile componi posse videntur cum aliis, qui, duce Cartesio [1], etiam in ideis inveniri censuerunt; si quidem veritas, prout diversis modis spectatur, vel tantum in iudiciis, vel in apprehensionibus quoque invenitur. Illud tamen adnotamus, si veritas quodammodo in simplici apprehensione invenitur, in ea falsitatem *per se* numquam esse posse [2]. Nam nulla facultas, uti alias videbimus, circa obiectum sibi proprium decipi potest. Atqui intellectus per simplicem apprehensionem percipit essentiam rerum, quae est proprium obiectum eius. Ergo in simplici apprehensione falsitas per se inveniri nequit. Quocirca sententia eorum reprehendenda est, qui simplices apprehensiones modo veras, modo falsas esse post Laromiguiereum [3] contendunt.

ARTICVLVS QVARTVS

De diversis enunciationum speciebus

80. Enunciationis divisio ex duplici capite repetenda est, scilicet a *materia*, sive ab elementis, ex quibus ipsa constat, atque a *forma*, sive a modo, quo haec elementa ad enunciationem efficiendam concurrunt.

81. Si formae ratio habeatur, spectari potest vel ipsa convenientia, aut discrepantia attributi cum subiecto, vel modus specialis, quo huiusmodi convenientia, aut discrepantia determinatur. Si primum, inde oritur enunciationis divisio in *affirmantem*, atque *negantem*; sin alterum, enunciationes constituuntur, quae *modales* appellari solent.

82. Itaque enunciatio affirmans ea est, quae aliquid alicui inesse significat, e. g., *homo est ratione praeditus*; negans autem, quae significat aliquid alicui non inesse, e. g., *bellua non est ratione praedita*. Huiusmodi divisio ad qualitatem essentialem enunciationis pertinet, quia essentia enunciationis in coniunctione praedicati cum subiecto, aut separatione unius ab altero consistit.

83. Ab enunciationibus tum affirmantibus, tum negantibus distinguendae sunt illae, quae *infinitae* appellantur. Huiusmodi enunciationes illae sunt, in quibus quodcumque aliud de subiecto praedicatur, quam quod significatur praedicato. E. g., *brutum est non rationale*. Ex quo patescit ipsas vocari *infinitas*, quia in eis aliquid *indeterminatum* subiecto tribuitur [4].

---

[1]) *Les principes de la phil.*, part. I, § 29, 30 et 33; *Oeuvr. phil.*, vol. I, p. 243-245, Paris 1835.

[2]) *Per se* inquimus, quia falsitas, ut suo loco ostendemus, *per accidens* in simplici apprehensione occurrere potest. Videsis interea s. Th., I, q. XVII, a. 3 c.

[3]) Laromiguière, *Leç. de philos.*, leç. X, part. 2, t. II, p. 298, Paris 1835.

[4]) Ut huius enunciationis notio clarior evadat, adnotandum est aliquando voci incomplexae, quae aliquem conceptum per se significat, particulam negantem

84. Iamvero enunciatio infinita differt ab affirmante, quia affirmans aliquid determinatum in subiecto inesse denotat, sed infinita aliquid indeterminatum in subiecto inesse significat. Praeterea, differt a negante, quia negans aliquid determinatum in subiecto non inesse significat; infinita autem significans aliquid determinatum in subiecto non inesse, simul significat ei aliquid indeterminatum inesse, atque ideo in ea negatio e copula verbali ad vocem, quae rem praedicatam significat, transfertur. At, si enunciatio infinita proprie non est aiens, aut negans, ipsa utriusque, ut Galluppius [1] post Kantium [2] observavit, quodammodo particeps est. Id ex dictis facile intelligitur; nam enunciatio infinita est quodammodo asserens ex ea parte, quatenus aliquid indeterminatum de subiecto praedicat, et est quodammodo negans ex ea parte, quatenus aliquid determinatum a subiecto removet. Puta, si quis dicat, *animal brutum est non rationale*, negat quidem animal brutum esse rationale, sed simul asserit aliquid aliud animali bruto convenire [3].

---

adiici; ex quo fit, ut illa vox quodvis aliud significet praeter conceptum, ad quem significandum per se destinatur. Huiusmodi, e. g., est vox *non homo*, quae aliud, quam hominem, significat, at non aliud certum, et definitum, sed quodvis aliud, quam id, quod homo est. Ex qua vocis *infinitae* notione perspicitur per ipsam significari aliquod ens, quod sine certa qualitate est. Puta *non homo* significat *ens non homo*, sive ens, cui non essentia humanitatis, sed indeterminate quaelibet alia praeter ipsam convenire potest (cf Alb. M., *Op. cit.*, tract. 11, c. 5). Inde intelligitur nomina infinita non esse voces, quae nihil significant, ut *blityri*; nam, eodem Alberto M. observante (*ibid.*), significare ens, quod aliqua qualitate caret, idem valet, ac aliquid significare, quod, etsi in rerum natura non sit, est tamen in intellectu. Ita *non homo*, etsi non significet determinate aliquid, quod sine essentia humanitatis in natura rerum existit, tamen significat conceptum entis, cui quaelibet alia essentia, quam humanitas, convenire potest.

[1]) *Lezz.* etc., lez. XLIII, t. I, p. 223, ed. cit.

[2]) *Crit. de la raison pure*, *Anal. transc.*, lib. I, sect. 2, § 10, trad. Tissot.

[3]) Ex his facile est refutare sententiam P. Buffierii, qui enunciationes negantes ab aientibus non re, sed verbo differre contendit. Nempe existimavit, iudicium quamdam affirmationem numquam non continere, cum eius natura in eo posita est, ut convenientiam, aut discrepantiam attributi cum subiecto affirmet: verum elegantiam sermonis non sinere, ut relatio attributi cum subiecto modo coniunctivo semper exprimatur. Quid aliud, quaeso, ipse subdit, significat haec enunciatio negans, *spiritus turbulentus est incommodus*, nisi quod *spiritus turbulentus est non commodus*, sive *incommodus*? (*Vérités de consèquence, ou Principes du raisonnement*, *Log.* I, lect. VII, § 75-76 in *Op. Cours de sciences sur des principes nouveaux et simples*, p. 769, Paris 1732). In Buffierii sententiam pedibus ivit comes Tracy, qui hoc exemplo usus est: « Si aio: *Petrus non est magnus*, non conficio, ut logici vulgo sentiunt, iudicium negans, namque ego reipsa, seu positive sentio, ideam *non esse magnum* Petro convenire; sicque negatio ad attributum, non vero ad copulam spectat

85. Circa enunciationes affirmantes, atque negantes quaedam digna notatu sunt. Atque in primis, in enunciatione aiente praedicatum secundum totum eius complexum accipiendum est, quippe quod aliquid de subiecto affirmari non potest, nisi totum id, quod notione eius continetur, subiecto conveniat. E. g., dici non posset triangulum esse figuram, nisi triangulo omnes figurae proprietates inesse constaret. At, si praedicatum enunciationis aientis secundum totum eius complexum accipiendum est, certe secundum totum eius ambitum accipi nequit. Cuius rei ratio in eo consistit, quod praedicatum latius subiecto plerumque est [1], quia in enunciationibus id plerumque agitur, ut subiectum ad aliud, cui subiicitur, reducatur. E. g., in allata enunciatione, cum notio *figurae* latius pateat, quam triangulum, ipsa non accipitur secundum totum eius ambitum, quasi omnis figura sit triangulum.

86. Contra ea, praedicatum enunciationis negantis secundum totum eius ambitum sumendum est; nam, si id, quod praedicatum significat, alicui parti subiecti conveniret, praedicatum a subiecto simpliciter removeri non posset. Puta, in hac enunciatione, *triangulum non est quadratum*, denotatur nullum esse posse quadratum, quod sit triangulum, alioquin triangulum non esse quadratum absolute dici non posset. Ast ipsum praedicatum accipiendum non est secundum totum eius complexum, propterea quod ad removendum praedicatum a subiecto satis est, ut unum eorum, quae praedicatum constituunt, subiecto non conveniat. E. g., illa enunciatio, *triangulum non est quadratum*, omnes quadrati proprietates triangulo repugnare haud significat.

87. Ad formam enunciationis, uti diximus, pertinent etiam enunciationes *modales*, scilicet illae, in quibus *modus* quidam specialis significatur, quo praedicatum ad subiectum refertur. Harum enunciationum quatuor species recensentur, nempe *possibilis*, *contingens*, *necessaria*, *impossibilis* [2]; si quidem, quoties aliquid cum aliquo con-

---

(*Grammat. general.*, c. 1, t. I, p. 23 sqq, trad. Milano 1817). Sed nae isti vehementer falluntur. Primum enim confundunt iudicia infinita cum aientibus, quae multum inter sese differre iam a nobis observatum est. Deinde non advertunt, iudicia infinita a negantibus adeo pendere, ut sine his confici nullo pacto possint. Enimvero, ne ab allatis exemplis discedamus, non possumus *non commodum* coniungere cum *spiritu turbulento*, et *non esse magnum* cum Petro, nisi postquam *to esse commodum* spiritui turbulento, et *to esse magnum* Petro non convenire perspeximus.

[1]) Diximus *plerumque*, non *semper*, quippe quod aliquando praedicatum aeque patet, ac subiectum, puta quando declarat notionem subiecti, vel aliquid ita ei proprium, ut cetera excludat. E. g., *Homo est animal ratione praeditum*, aut, *Homo est animal capax ridendi.*

[2]) Cf s. Thom., *In lib. I Periherm.*, lect. XIV.

ferimus, intelligimus aut fieri posse, ut unum alii insit, aut contingere, quod insit, aut necesse esse, ut insit, aut fieri non posse, ut insit.

88. Itaque enunciatio *possibilis* ea dicitur, in qua praedicatum, quod cum subiecto coniungitur, *actu* in eo non est, sed esse potest, puta, si quando Socrates stat, aut sedet, dixeris: *Possibile est Socratem currere. Contingens* est ea, in qua praedicatum *actu* quidem subiecto inest, sed ita, ut non inesse non repugnet, puta si de Socrate currente dixeris: *Socrates contingenter currit. Necessaria* autem illa vocatur, in qua praedicatum per se inest subiecto, ita ut non inesse repugnet; e. g., *Necesse est hominem esse animal.* Denique *impossibilis* ea dicitur, in qua praedicatum, quod cum subiecto componitur, non solum non inest subiecto, sed etiam inesse repugnat, velut, *Impossibile est Deum esse corporeum.*

89. Ut autem enunciationum modalium germana natura penitius cognoscatur, haec mente recolenda sunt.

1° Illae enunciationes sunt vere, et proprie modales, in quibus modus non partem aliquam enunciationis per se spectatam, sed totam enunciationem afficit. Quamobrem *modi*, propter quos enunciationes dicuntur modales, non sunt illi, qui determinant dumtaxat rem, quae de subiecto praedicatur, sed illi, qui compositionem attributi cum subiecto determinant; priores enim unum terminorum, nempe praedicatum determinant, at posteriores totam enunciationem. E. g., haec enunciatio, *Socrates bene*, vel *male legit*, non est proprie modalis, quia illa adverbia *bene*, vel *male* determinant τὸ *legere*, quod de Socrate praedicatur, non vero coniunctionem τοῦ *legere* cum Socrate; unde ipsa resolvitur in hanc, *Socrates est bene*, vel *male legens*. Contra ea, haec enunciatio, *Contingit Socratem disputare*, est proprie modalis, quia τὸ *contingit* non determinat τὸ *disputare*, quod Socrati tribuitur, sed modum determinat, quo τὸ disputare Socrati tribuitur. Revera, ipsa non significat specialem modum disputandi, sed modum specialem, quo *disputare* Socrati convenit; quia significat Socratem quidem disputare, et necesse non esse ut disputet [1]. Quapropter reiicienda est Lud. Vivesii [2], aliorumque sententia, qui a cunctis adverbiis modi enunciationes reddi modales contendunt.

2° Veritas, et falsitas sunt quidam modi, qui ad compositionem enunciationis pertinent, quia in ipsa enunciationis natura fundamentum habent; at, contra ac idem Vives, et nuper Hamiltonus [3] post Scotum [4] senserunt, enunciationem modalem non reddunt. Cuius rei

---

[1]) Cf Alb. M., *Periherm.*, lib. II, tract. 2, c. 1. Eamdem sententiam Kantius propugnavit in *Op. cit.*, ibid.

[2]) Vives, *De causis corruptarum artium*, lib. III, p. 105, Neapoli 1764.

[3]) *Op. cit.*, *Log.*, p. 225, 228, ed. cit.

[4]) *In lib. I Prior. analyt.*, q. XXV, et XXVI.

ratio est, quod veritas, et falsitas, quemadmodum Bossuetus [1] post Alb. M. [2] animadvertit, sunt modi omni enunciationi communes, seu generales, quia ex ipsa essentia enunciationis exurgunt; modi autem, qui enunciationem modalem reddunt, sunt diversarum enunciationum proprii, seu speciales, quia sunt diversi modi, quibus modi omni enunciationi communes varie determinantur.

3° In omni enunciatione modali duo inveniuntur, scilicet *enunciatio absoluta*, quae aliquid alicui inesse, aut non inesse significat, et *modus*, quo illud inesse, aut non inesse determinatur. Ita, in ista enunciatione, *Necesse est hominem esse animal*, *hominem esse animal* est enunciatio absoluta, et *necesse est* est modus, quia significat, quomodo animal homini insit. Iamvero in connexione modi cum enunciatione absoluta enunciationis modalis natura consistit. Illius igitur veritas, et falsitas a veritate, aut falsitate modi diiudicandae sunt. Quamobrem, sicut vera est enunciatio absoluta, si rei inest, aut non inest id, quod ei inesse, aut non inesse significat; ita vera est enunciatio modalis, si rei aliquid eo modo inesse, aut non inesse significat, quo ipsi vere inest, aut non inest.

90. Quae hactenus exposuimus, ad enunciationis formam spectant. Quod si *materiae* ratio habeatur, enunciationes diversae sunt et prout diversa est subiecti extensio, quae eius *quantitatem* efficit, et prout earum elementa unum, aut plura significant.

91. Ratione *quantitatis* enunciationes in *universales*, *particulares*, et *singulares* dividuntur [3]. Enimvero subiectum, quod quantitatem enunciationis determinat, esse potest vel conceptus alicuius rei singularis, sive alicuius individui, puta *Socrates*, vel conceptus universalis, qui id, quod pluribus individuis commune est, repraesentat, puta *homo*; unde subiectum enunciationis potest esse vel *singulare*, vel *universale*. Rursus aliquid de subiecto universali praedicari potest vel *universe*, idest de omnibus individuis eius ambitu comprehensis, vel *ex parte*, idest de aliquibus individuis, quae in subiecti ambitu comprehenduntur. Primum fit, cum praedicatum ad subiecti essentiam pertinet, aut cum eius essentia necessario coniungitur; alterum vero, cum praedicatum est accidens subiecti. E. g., priori ratione de homine *esse animal*, aut *esse risibilem* praedicatur, altera autem ratione *esse medicum*, aut *philosophum*. Ex quo vides subiectum enunciatio-

---

[1]) *Log.* lib. II, c. 5, *Oeuvr. phil.*, p. 363, Paris 1843.

[2]) *Ibid.* Quod si Aristoteles hos duos modos *verum*, et *falsum* illis quatuor, quos recensuimus, adiecit, eos, uti observatum est a Boëtio (*In lib. I De interp.*, p. 271, *Opp.* Basileae 1570), ad omnium modalium demonstrationem adiecit.

[3]) Cf quae de quantitate enunciationis s. Thomas ex Aristotelis placitis edisseruit, *In lib. I Periher.*, lect. X.

nis esse aut *singulare*, aut *universale universe* acceptum, quod in Scholis *universale simpliciter* dictum est, aut *universale ex parte* sumtum, quod in Scholis *particulare* audiit; quocirca enunciationes ratione quantitatis subiecti sunt aut *universales*, aut *particulares*, aut *singulares*.

92. Iamvero manifestum est nulla nota opus esse enunciationi singulari, ut ab universali, et a particulari distinguatur; si quidem subiectum singulare nonnisi uno modo, hoc est, prout rem aliquam individuam denotat, accipi potest. At, quandoquidem subiectum universale duobus modis, nimirum vel *universe*, vel *ex parte* accipi potest, certe cognosci nequit, utrum enunciationes, in quibus subiectum in se spectatum est universale, sint universales, an particulares, nisi quaedam notae subiecto adiiciantur, ex quibus patescat, utrum subiectum universale *universe*, an *ex parte* accipiendum sit. Huiusmodi *notae* sunt pro enunciatione universali *omnis*, si est affirmans, et *nullus*, si est negans; pro particulari autem *aliquis*, vel *quidam*, et *non omnis*, prout affirmans, vel negans est. Quod si huiusmodi nota non profertur, enunciatio *indefinita*, seu *indeterminata* vocatur, quippe quod ipsa, prout exprimitur, non commonstrat, utrum universe, an ex parte accipienda sit, sed ad hoc cognoscendum necesse est eius materiam expendere [1]. Re vera, si attributum ad subiectum necessario refertur, ipsa est universalis, puta, *Homo est ratione praeditus*; sin contingenter, est particularis, puta, *Homo est sapiens*.

93. Quod ad enunciationem universalem attinet, quaedam de ea monere par est, ne enunciationes universales stricte, et proprie sumtae cum aliis, quae latiori sensu universales dicuntur, confundantur.

1° Aliquando universalitas subiecti *moraliter* accipitur, hoc est, ita ut non omnibus, sed plerisque individuis, quae subiecti notione continentur, conveniat. Huiusmodi est pervulgatum illud Horatii: *Omnibus hoc vitium est cantoribus inter amicos, Ut nunquam inducant animum cantare rogati, Iniussi numquam desistant* [2].

2° Interdum universalitas subiecti non omnia individua eiusdem generis, aut speciei designat, sed quaedam individua omnium specierum, quae alicui generi, vel diversorum generum, quae uni superiori generi subiiciuntur. Ita haec enunciatio, *Omne animal fuit in arca Noë*, non singula animalia, sed aliqua singularum specierum in arca noëtica fuisse denotat.

3° Est etiam alia imperfecta species enunciationis universalis, in qua aliquid non de singulis individuis, subiecti notione contentis, sed de cunctis, quae subiectum complectitur, praedicatur. E. g., *Omnes*

---

[1]) Doctrina enunciationis indefinitae egregie usus est s. Augustinus, *Serm.* LXXI, c. 6-7.

[2]) *Sat.* lib. II, Sat. 3, v. 1 sqq.

Apostoli sunt duodecim. Haec enunciationis species nomen *collectivae* habet, quia in hac praedicatum individuis, quae subiectum complectitur, non seorsum, sed simul collectis convenit.

94. Quod si illud, quod elementa enunciationis significant, spectetur, enunciatio in *unam*, vel *multiplicem* dividitur. Enunciatio *una* vel est una *simpliciter*, eaque est, quae unum de uno absolute significat; vel est *coniunctione* una, atque haec vel ea est, quae ex parte subiecti, aut praedicati, aut utriusque plura significat, quae ad unicum subiecti, aut praedicati conceptum reducuntur, puta *Animal rationale mortale currit*; vel ea est, quae connexionem plurium enunciationum significat, puta, *Si dies est, lux est*. Enunciatio, quae est una hoc postremo modo, *hypothetica*, ceteraeque autem *categoricae* a Stoicis post Eudemum, et Teophrastum Aristotelis discipulos vocatae fuerunt [1]. E contrario, enunciatio *multiplex* est, quae plura significat, quae ad quamdam unitatem conceptus non reducuntur; e.g., *Socrates, Plato, Alcibiades ambulant*; vel, *Plato ambulat, philosophatur, incalescit* [2].

95. De enunciationibus simpliciter unis, et de illis, quae sunt *coniunctione* unae, quatenus plura ad unicum conceptum spectantia significant, nihil est, quod iam dictis adiiciatur. Sed enunciatio hypo-

---

[1]) Stoicis post laudatos discipulos Aristotelis fere tota doctrina enunciationis hypotheticae debetur. Vid. Boëtium, *De syll. hypoth.*, lib. I, p. 606, ed. cit.

[2]) Adnotandum hic est, non esse confundendam enunciationem *unam* cum enunciatione *simplici*, neque *multiplicem* cum *composita*. Enunciatio *simplex* dicitur illa, in qua tum subiectum, tum praedicatum unica simplici voce significantur; *composita* autem illa, in qua plures voces adhibentur, quae unum non absolute simplex, vel plura aut ex parte subiecti, aut ex parte praedicati significant; puta, *Homo est animal mortale*, vel, *Animal rationale ambulat*. Iamvero, enunciatio potest esse *una*, quin sit *simplex*. Namque omnes enunciationes, quae sunt *coniunctione* unae, plures, quam duas voces, habere debent; atque enunciatio *multiplex*, etsi proprie sit composita, tamen quandoque ob aliquam vocem plura significantem, quae in ea occurrit, simplex esse potest, puta, cum dicitur, *Canis movetur*; id enim tum de cane marino, tum de terrestri, tum de coelesti intelligi potest (cf Alb. M., *Op. cit.*, lib. I, tract. IV, c. 2, et s. Thom., *In lib. I Periherm.*, lect. VIII). Quapropter s. Thomas statuit (*ibid.*), enunciationem esse iudicandam « unam non ex unitate nominis, sed ex unitate significati, etiamsi sint plura nomina, quae unum significant ». Ex quo perspicitur, divisionem enunciationis in simplicem, et compositam potius *grammaticam*, quam *logicam* esse, quia ipsa ad elementa enunciationis, prout vocibus significantur, spectat; e contrario divisionem enunciationis in unam, et multiplicem ex ipsa logica enunciationis natura oriri, quia ipsa respicit conceptus, qui in enunciatione significantur. Quapropter non prior, quemadmodum recentium Philosophorum mos est, sed posterior enunciationis divisio, nempe in unam, et multiplicem, allata a nobis est.

thetica, quae ob coniunctionem plurium enunciationum una est, atque enunciatio multiplex maiori expositione indigent.

96. Enunciatio hypothetica a categorica differt, quod huius partes sunt nomen, et verbum, illius autem sunt categoricae enunciationes, quarum secunda per aliquam coniunctionem ad primam refertur. E. g., hypothetica est haec enunciatio, *Si dies est, lux est*; nam partes illius sunt duae enunciationes, *dies est*, et *lux est*, atque hae coniunguntur per particulam *si*, quae officio copulae fungitur. Hinc perspicitur enunciationem hypotheticam re ipsa esse unam, quia non significat ea, quae enunciationes categoricae ipsam componentes denotant, sed dependentiam, quae inter categoricas intercedit, haec autem dependentia nonnisi tamquam unum intelligitur. Puta, illa enunciatio, *Si dies est, lux est*, non diem, et lucem esse, sed tantum connexionem harum duarum enunciationum significat.

97. Tres autem hypotheticae enunciationis species a Stoicis enumeratae sunt, scilicet *connexa*, *coniuncta*, et *disiuncta*, quippe quod tres sunt praecipui *modi*, quibus enunciationes categoricae secum coniungi possunt. Enunciatio *connexa*, quam unica voce *connexum* latini dixere, ea est, in qua simplices enunciationes connectuntur per particulam *si*, puta, *Si dies est, lux est*. Ex duabus enunciationibus connexam efficientibus illa, quae post coniunctionem *si* collocatur, *antecedens*, illa autem, quae sine coniunctione est, *consequens* dicitur. Ipsae has denominationes semper retinent, etiamsi converso ordine efferantur; nam enunciatio categorica, quae post particulam *si* collocatur, alterius rationem complectitur.

98. Iam quoniam huius enunciationis essentia non consistit in eo, quod aliquid alicui inesse, aut non inesse, sed in eo, quod unam enunciationem ab alia pendere significat, liquet ipsam esse veram, vel falsam, non cum antecedens, aut consequens sunt vera, aut falsa, sed cum *cohaerentia*, hoc est, connexio, aut *incohaerentia* inter antecedens et consequens est. Hinc enunciatio connexa potest esse vera, etiamsi enunciationes, ex quibus constat, sint falsae; et esse falsa, etiamsi enunciationes sint verae. Puta, hoc connexum, *Si cerebrum cogitat, aliqua materia cogitat*, est verum, licet et cerebrum, et materiam cogitare sit falsum; si quidem, cum cerebrum re ipsa quaedam materia sit, profecto omne id, quod de materia asseritur, aut negatur, de ipso cerebro asseritur, aut negatur. E contrario, quamvis verum sit hominem esse tum animal, tum ratione praeditum; tamen falsum est hoc connexum, *Si homo est animal, ratione pollet*, quia homo non pollet ratione ex eo, quod est animal.

99. Ad cognoscendum vero, num cohaerentia inter antecedens et consequens existat, inspicere oportet, utrum, necne id, quod repugnat consequenti, antecedenti etiam adversetur. Nam, si oppositum consequentis antecedenti adversatur, id argumento est cohaerentiam

inter utrumque existere; quia fieri non potest, ut, existente antecedente, consequens non existat. Ita verum est illud connexum, *Si dies est, lux est*; quia, cum tenebrae, quae luci opponuntur, diei quoque adversentur, haud possibile est, existente die, non lucem, sed tenebras existere. Sin oppositum consequentis antecedenti non repugnat, cohaerentiam inter utrumque desiderari pro certo habendum est; etenim, si id, quod consequenti repugnant, non repugnat etiam antecedenti, necesse non est, ut, existente antecedente, consequens quoque existat. Ita ob defectum cohaerentiae vitiosum est illud Philonis, *Si dies est, ego disputo*; quia, cum τὸ *tacere*, quod τῷ *disputare* opponitur, *nocti* non opponatur, necesse non est, ut, existente die, ego disputem, sed fieri potest, ut, antequam dies esset, ego a disputando desistam [1].

100. Enunciatio autem *coniuncta*, quae *coniunctum* quoque vocatur, illa est, in qua enunciationes simplices per particulam *non* connectuntur, atque ita unam enunciationem efficiunt, puta, *Non dies est, et nox est*; vel, *Non est mortuus Plato, et vivit Plato*. Iam liquet hanc enunciationem esse veram, quoties enunciationes, ex quibus constat, sibi invicem opponuntur, ita ut una existere nequeant; secus esse falsam, quia, si sibi invicem non opponantur, fieri potest, ut simul existant. Ita vera sunt coniuncta, quae, exempli gratia, adduximus; quippe quod *nox* et *dies*, nec non *vita* et *mors* eiusdem individui, cum sibi invicem adversentur, simul esse nequeunt. Contra ea, falsum est hoc coniunctum, *Non legit Plato, et ambulat Plato*; quia, cum legere et ambulare sibi non opponantur, nihil prohibet, quin Plato simul legat et ambulet.

101. Enunciatio *disiuncta*, quam etiam appellant *disiunctum*, illa est, in qua enunciationes categoricae per disiunctionem *aut* ab se separantur, puta, *Aut dies est, aut nox est*. Illud perspicuum est, 1° disiunctum tum esse verum, cum inter enunciationes, ex quibus constat, *perfecta pugna* existit, ita ut nulla inter illas media existat; alioquin aliud verum esse posset, quam quod ipsae innuunt. Ita vitiosum est

---

1) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. II, a. 12 ad 7. Necessitas connexionis inter antecedens et consequens connexi a Stoicis minime observata est, cum ipsi, duce Chrysippo, docuerint connexum esse rectum, cum incipiens a vero in falsum non desinat. At iure eos redarguit Diodorus Cronus e Schola Megarica, eo quod hoc connexum, *Si dies est, ego dissero*, etsi principio sit verum, potest evadere falsum, si, die adhuc lucente, a disserendo destitero. Ipse autem contendit connexum esse verum, cum incipiens a vero numquam potest in falsum desinere (Sextus, *Hyp. Pyrrh.*, lib. II, c. 2; *Adv. Log.*, lib. II, § 112-117, ed. Fabricius, Lipsiae 1718). Itaque connexum est verum, non cum consequens est verum, sed cum veritas consequentis a veritate antecedentis pendet. Vid. Mallet, *Hist. de l'école de Mégare* etc., c. 2, p. 129-136, Paris 1845.

hoc disiunctum, *Aut ambulas, aut stas*; nam, quamvis haec quidem sint inter se adversa, tamen opposita eorum non pugnant, cum *non ambulare* et *non stare* contraria inter sese non sint. 2° In disiuncto unam enunciationem esse veram, alteram, vel, si plures duabus sunt, alias esse falsas; si quidem pugnantia, cum se invicem tollant, simul vera esse nequeunt.

102. Plerique recentes Logici unam enunciationem, quam *connexam* vocavimus, hypotheticam appellant, eamque hoc nomine a coniuncta, et a disiuncta discriminant. At perperam; quia coniunctum, et disiunctum, sive in ipsis consideretur materia, sive forma, enunciationes hypotheticae, non secus ac connexum, sunt. Enimvero, si materiam spectes, ipsae nihil affirmant, aut negant; sed tantum quamdam hypothesim, seu *suppositionem* statuunt. Ita non solum cum inquimus, *Si dies est, non est nox*, sed etiam cum inquimus, *Non dies est, et nox*, atque, *Aut dies est, aut nox*, nec asserimus, nec negamus esse diem, aut noctem; sed dumtaxat alterutrum esse statuimus. Sin formam consideres, coniunctum, et disiunctum ad formam connexi, quae manifeste hypothetica est, nullo negotio revocantur. Revera hae enunciationes, *Non dies est, et nox est*, et *Aut dies est, aut nox est*, efferri possunt hunc in modum, *Si dies est, non est nox*, et, *Si nox est, dies non est.*

103. Restat, ut de enunciatione *multiplici* aliquid delibemus. Enunciatio *multiplex*, ut diximus, ea est, quae plura nullum ordinem ad se invicem habentia significat, puta, *Socrates sedet, et Plato ambulat.* Hinc vides enunciationem multiplicem non esse unicam enunciationem, quae ex pluribus, quasi partibus suis, conflatur; sed esse enunciationem, quae diversas enunciationes exhibet [1]. Quae cum ita sint, facile est colligere *multiplices*, non autem *copulatas*, seu *coniunctas* esse illas enunciationes, quae ex pluribus constant, quarum una ad alteram non refertur, itemque illas, quae vel plura nomina, vel plura verba habent, quin ulla coniunctio inter conceptus, quos plura nomina, et verba significant, existat; cuiusmodi, e. g., sunt hae, *Socrates, et Plato philosophantur*, et *Socrates philosophatur, et ambulat.* Et sane, ad enunciationem *coniunctam*, ac proinde unam constituendam non sufficit, ut illa plura, ex quibus constat, continua oratione efferantur; sed necesse est, ut conceptus, quos illa significant, ad quamdam unitatem revocentur.

104. Itaque statuendum est, enunciationem multiplicem, non vero copulatam esse, si plura nomina, vel plura verba complectitur, quae non omnia ad essentiam subiecti, aut praedicati pertinent, vel si ex pluribus enunciationibus conflatur, quarum conceptus secum haud coniunguntur; atque e contrario, copulatam, non vero multiplicem

1) Cf s. Thom., *In lib. I Periherm.*, lect. VIII.

esse, si ea plura essentiam subiecti constituunt, vel si in illis enunciationibus aliquid est, per quod ad quamdam unitatem revocantur.

105. Ex his proclive est perspicere, quid re vera sint illae enunciationes, quas recentes Philosophi *complexas* vocant. Complexae enunciationes, eorum sententia, eae sunt, in quibus vel subiecto, vel praedicato, vel utrique alia enunciatio adnectitur, puta, *Homo, qui est iustus, laude dignus est*; vel, *Homo est animal, quod rationem habet*; vel, *Animal, quod rationem habet, actiones exerit, quae praemium, vel poenam merentur*. Enunciatio, cuius vel subiecto, vel praedicato, vel utrique alia assuitur, *principalis* ab eis dicitur, quia ipsa iudicium significat, quod intellectus in praesentia efformat; enunciationes vero, quae eius terminis adiunguntur, *incidentes* appellantur, quia inter loquendum earum incidit mentio. Praeterea, quandoquidem enunciationes incidentes conceptum, quem sive subiectum, sive praedicatum significat, vel *explicare*, vel *restringere*, sive *determinare* possunt, eae ab eisdem recentibus in *explicativas*, et *restrictivas* dividuntur. E. g., in illa complexa, *Homo est animal, quod rationem habet*, incidens est restrictiva; quia conceptum genericum animalis ad conceptum specificum animalis rationalis, nempe *hominis*, cogit, subiectumque enunciationis principalis determinat. E contrario, in hac complexa, *Socrates, qui est simius, disputat*, incidens est explicativa; si quidem haec subiectum tantummodo declarat, sive explicat. Iamvero, ex dictis haud difficulter perspicitur 1° enunciationem complexam, in qua *incidentes* sunt restrictivae, esse unam. E. g., una est haec enunciatio, quam recentes *complexam* vocant, *Homo est animal, quod capax scientiae est*; incidens enim, quae attributo adnectitur, cum essentiam ipsius attributi determinet, ipsum multiplex non efficit. 2° Omnem enunciationem complexam, in qua incidentes sunt explicativae, esse multiplicem. E. g., multiplex est illa enunciatio, *Socrates, qui est simius, disputat*; quia incidens, quae subiecto additur, ad essentiam subiecti non pertinet, ac proinde ipsum multiplex efficit.

ARTICVLVS QVINTVS

De enunciationum oppositione et conversione

106. Quoniam naturam enunciationis, diversasque eius species novimus, restat, ut de eius affectionibus quidquam delibemus. Illarum potissimae sunt *oppositio* et *conversio*.

107. Oppositio in universum definitur: *Affirmatio et negatio eiusdem de eodem secundum idem*. Et scite; namque, ut oppositio habeatur, oportet 1° affirmationem et negationem esse eiusdem praedicati de eodem subiecto, 2° *identitatem praedicati cum subiecto non esse*

solum secundum nomen, sed simul secundum rem, et nomen [1]; ita ut sub eadem ratione idem praedicatum de eodem subiecto affirmetur, et negetur. Hinc oppositae sunt duae propositiones eiusdem subiecti et praedicati, quae qualitate inter sese differunt.

108. Iamvero oppositarum propositionum duae species sunt, nempe *contradictoriae*, et *contrariae*. *Contradictoriae* sunt eae, in quibus negatio unius affirmationem alterius, et vicissim affirmatio unius negationem alterius simpliciter tollit. Id autem evenit, quoties una enunciatio *omni* id tribuit, quod altera negat *alicui*, e. g., *Omnis homo est iustus*, *Aliquis homo non est iustus*; vel cum una *omni* negat, quod altera *alicui* tribuit, puta, *Nullus homo est iustus*, *Aliquis homo est iustus*. Ex quo patet enunciationes contradictorias illas esse, quae secundum qualitatem, et quantitatem differunt. His autem accensentur oppositae singulares; siquidem, etsi in his eadem sit quantitas, tamen, quia in utraque enunciatione subiectum est unum, idemque individuum, praedicatum in utraque ad idem refertur [2].

109. *Contrariae* autem sunt illae enunciationes oppositae, quarum una de toto subiecto id asserit, quod altera de ipso toto negat. Hoc autem fit, cum tam affirmans, quam negans sunt universales, puta, *Omnis homo est iustus*, *Nullus homo est iustus*. Ex quo vides hasce enunciationes secundum qualitatem dumtaxat secum pugnare.

110. Discrimen inter contradictorias, atque contrarias ex dictis haud difficulter intelligere licet. Namque in contradictoriis negatio unius tollit simpliciter affirmationem alterius; e. g., haec enunciatio, *Aliqui homines non sunt iusti*, destruit simpliciter affirmationem alterius oppositae, *Omnis homo est iustus*. In contrariis autem negatio unius non tollit simpliciter affirmationem alterius, sed negans tollit quidquid aiens affirmat, hoc est, universam affirmationem aientis. E. g., haec enunciatio, *Nullus homo est iustus;* non destruit simpliciter affirmationem alterius, *Omnis homo est iustus*, sed destruit totum id, quod subiecti ambitu continetur; quia non modo non omnem hominem esse iustum, sed non esse ullum hominem iustum declarat. Quapropter enunciationes contrariae, ut Trendelenburgius advertit [3], eiusmodi sunt, ut alia ab alia, quam longissime fieri potest, distet.

111. Iam, inter enunciationes contradictorias nulla enunciatio media dare potest. Et sane: inter affirmationem, et negationem nihil medii est; quia inter *esse*, et *non esse* rei, in quibus affirmatio, et negatio fundamentum habent, nihil medii existit. Atqui in contradicto-

---

1) Cf s. Thom., *In lib. I Periherm.*, lect. IX.

2) Cf s. Thom., *ibid.*, lect. XI.

3) *Elem. log.*, § 10-13, Berolini 1853. Hanc sane ob causam enunciationes contrarias *e diametro sibi opponi* dictum est; quia diameter est linea recta, quae figuram, qua longissime patet, ex aequo secat.

riis, ut modo diximus, negatio affirmationem simpliciter tollit, et vicissim. Ergo nulla enunciatio media inter contradictorias dari potest [1]. Inter enunciationes autem contrarias, quippe quae inter se maxime remotae sunt, non repugnat dari enunciationem mediam, quae scilicet ab una ipsarum minus, quam alia, distat. E. g., inter hasce contrarias, *Omnis homo est iustus*, *Nullus homo est iustus*, media est alia enunciatio, *Aliquis homo non est iustus*; haec enim universalem aientem, nempe, *Omnis homo est iustus*, ex parte destruit, ac proinde ab ea minus distat, quam universalis negans, nempe, *Nullus homo est iustus*, quae universalem aientem universe destruit.

112. Inter enunciationes oppositas etiam *subcontrariae* a logicis vulgo recensentur, hoc est, illae, quarum una est particularis aiens, alia particularis negans; puta, *Aliquis homo est iustus*, *Aliquis homo non est iustus*. Verum s. Thomas non iniuria observavit enunciationes eiusmodi, si proprie, et stricte considerentur, non esse oppositas; quia subiectum, cum in ambabus ex parte sumatur, non idem, sed diversum est [2].

113. Sunt non pauci recentes, qui quartam oppositionis speciem addunt; scilicet *subalternam*, eique locum esse aiunt inter duas enunciationes aientes, aut negantes, quarum una est universalis, altera particularis, quia hae quantitate pugnant; e. g., *Omnis homo est iustus*, *Aliquis homo est iustus*, aut, *Nullus homo est iustus*, *Aliquis homo non est iustus*. Hinc quadruplex genus enunciationum oppositarum enumerant, nimirum *subalternas*, quae sola quantitate, *contrarias* et *subcontrarias*, quae sola qualitate, et *contradictorias*, quae quantitate et qualitate pugnant. At subalternas nulla ratione oppositas dici posse, satis ex se patet; nam, cum ad oppositionem constituendam affirmatio, et negatio eiusdem de eodem expostulentur, enunciationes subalternae, quippe quae qualitate secum haud pugnant, sibi minime oppositae dicendae sunt.

114. Ex iis, quae hactenus disseruimus, facile perspicitur, quomodo iudicium de veritate, aut falsitate enunciationum oppositarum ferendum sit. Primo, quod spectat ad contradictorias, necessario una debet esse vera, et altera falsa. Enimvero, quandoquidem affirmatio denotat aliquid alicui inesse, negatio autem non inesse, in enunciatione aliquid de aliquo secundum veritatem vel affirmetur, vel negetur oportet, quia inter *esse*, et *non esse* nihil medii est. Atqui ex duabus contradictoriis una non aliud, nisi affirmationem, altera non aliud, nisi negationem praedicati de subiecto significat. Ergo duarum

---

[1]) Ex hoc intelligis esse prorsus abnorme, et absurdum principium *tertii intervenientis inter duo contradictoria*, quod Hegbelius confinxit, totiusque suae Logicae velut fundamentum posuit.

[2]) *In lib. I Periherm.*, lect. XI.

contradictoriarum unam veram, alteram falsam esse oportet. E. g., harum duarum enunciationum, *Omnis homo est animal*, *Aliquis homo non est animal*, cum prima sit vera, altera falsa esse debet; quia, cum *omnis* contineat *aliquis*, animal, quod de omni affirmatur, de aliquo negari non potest. Contra ea, harum duarum, *Omnis homo non est iustus*, *Aliquis homo est iustus*, quoniam secunda est vera, prima pro falsa habenda est; si quidem, cum subiectum secundae sit pars subiecti primae, de subiecto primae id negari non potest, quod de subiecto secundae affirmatur. Idem tenendum est de contradictoriis singularibus; si quidem in his de eodem individuo idem in una simpliciter affirmatur, in altera simpliciter negatur [1]. Quapropter, demonstrata, vel concessa veritate, aut falsitate unius contradictoriae, inde sine nova demonstratione falsitas, aut veritas alterius elici potest.

115. De contrariis autem, si spectentur *logice*, hoc est, quin materiae earum ratio habeatur, exploratum est ipsas simul verae esse non posse; nam, cum in una illarum attributum de subiecto universe affirmetur, in altera universe negetur, nonnisi alterutra potest esse vera; quia idem de eodem aut affirmetur, aut negetur oportet. Quod si materia, circa quam versantur, consideretur, haec regula statuenda est: Si praedicatum ad essentiam subiecti spectet, vera est affirmans, falsa negans; secus vero, si praedicatum subiecto repugnet; namque id, quod subiecto secundum essentiam convenit, cunctis eius ambitu comprehensis convenire debet, et id, quod subiecto secundum essentiam adversatur, ullis individuis, quae eius ambitu continentur, convenire non potest. Sin praedicatum sit accidens subiecti, ambae enunciationes falsae sunt; quia id, quod in subiecto inesse, aut non inesse contingit, nec in cunctis eius ambitu comprehensis invenitur, nec in omnibus desideratur. Puta, harum enunciationum contrariarum, *Omnis homo est animal*, *Nullus homo est animal*, una vera, altera falsa est; sed ambae hae falsae sunt, *Omnis homo est eruditus*, *Nullus homo est eruditus*. Secundum hasce regulas, approbata una contrariarum, alteram simul falsam esse evincitur, quia contrariae non possunt simul esse verae; at si datum fuerit utramvis contrariam esse falsam, colligi inde non potest alteram esse veram, quia ambas contrarias esse falsas possibile est.

116. Denique, quod ad *subcontrarias* attinet, hae simul falsae esse nequeunt. Etenim ipsae vel sunt ambae verae, idque evenit, si praedicatum subcontrariarum est aliquod accidens subiecti, puta, *Aliquis homo est iustus*, *Aliquis homo non est iustus*; vel una earum est vera, et altera falsa, idque evenit, si praedicatum subiecto necessario convenit, aut repugnat; quia, si praedicatum pertinet ad essentiam subiecti, aiens est vera, et negans falsa, puta, *Aliquis homo est*

---

[1]) Cf. Alb. M., *Periherm.*, lib. I, tract. V, c. 2.

ratione praeditus, *Aliquis homo non est ratione praeditus*; sin praedicatum repugnet essentiae subiecti, negans est vera, et aiens falsa, puta, *Aliquis homo ratione caret*, *Aliquis homo ratione non caret*. Ex qua regula fluit, reiecta una subcontrariarum, veritatem alterius simul probari, quia subcontrariae simul falsae esse non possunt; at, si demonstratum, aut concessum fuerit aliquam subcontrariam esse veram, logice confici inde non posse alteram quoque esse veram, quia fieri potest, ut ex subcontrariis una sit vera, altera falsa.

117. Explorata oppositione enunciationum, ad conversionem ipsarum progrediamur. Aliquando subiectum enunciationis in locum praedicati, et praedicatum in locum subiecti transponitur. Haec mutatio enunciationis per transpositionem terminorum effecta *conversio* nuncupatur. Iam ex conversione duae enunciationes quodammodo efficiuntur; puta, si termini huius enunciationis, *Nullus homo est lapis*, transponantur, veluti altera enunciatio existet, scilicet, *Nullus lapis est homo*. Harum illa, cuius termini transponuntur, *conversa*, et illa, quae ex terminis transpositis enascitur, *convertens* a Logicis dici solent; vel potius eadem enunciatio ante transpositionem terminorum *convertenda*, post vero, *convertens* nuncupatur. Perspicuum autem est enunciationis conversae eamdem qualitatem, ac convertentis, esse oportere; alioquin non conversio, sed oppositio haberetur. Ast aliquando quantitas praedicati est mutanda. Nam, si in conversa praedicatum, aeque ac subiectum, pateat, quantitas eius in convertente retinenda est; sin latius pateat, quam subiectum, quantitas eius est mutanda, ut ad eamdem quantitatem subiecti reducatur. Si praedicatum convertentis quantitatem suam in conversa retinet, conversio *simplex* dicitur, quia per solam transpositionem terminorum fit; sin quantitatem mutat, conversio *secundum accidens* vocatur. Puta, conversio enunciationis, *Nullus homo est lapis*, in hanc, *Nullus lapis est homo*, est simplex; et conversio enunciationis, *Omnis homo est animal*, in hanc, *Aliquod animal est homo*, est per accidens.

118. Cum ita se res habeat, intelligere in promptu est, quomodo in diversis enunciationum speciebus conversio fieri queat. Enunciationes universales negantes, uti ex allato exemplo perspicitur, *simpliciter* convertuntur; quia praedicatum universalis negantis aeque universale est, ac subiectum [1]. Contra ea, quoniam praedicatum universalis aientis plerumque latius subiecto est, nonnisi, mutata quantitate, in locum subiecti transponi potest. Puta, si enunciatio, *Omnis homo est animal*, converteretur in hanc, *Omne animal est homo*, haec convertens foret falsa; quia, cum sit aliud animal praeter hominem, hominem de omni animali praedicari falsum est. Quod si exploratum sit praedicatum universalis aientis non patere latius, quam subie-

[1]) Cf p. 81, et 83.

ctum, nihil vetat, quin enunciatio universalis simpliciter convertatur. Hoc autem evenit, quoties praedicatum est vel definitio subiecti, vel aliquid proprium eius.

119. Quod vero ad enunciationes particulares spectat, ipsae, si aientes sint, earum conversio illa est, quae *simplex* in Scholis vocatur. E. g., haec enunciatio, *Aliqua voluptas est bonum*, convertitur in hanc, *Aliquid bonum est voluptas*. Etenim in enunciatione particulari aiente cum subiectum, tum praedicatum sunt termini particulares [1]; unde, quoties praedicatum in subiecti locum transfertur, eius quantitas mutanda non est. Quod si sint negantes, conversionis *proprie*, seu *logice* sumtae capaces non sunt. Puta, haec enunciatio, *Quaedam animantia non sunt homines*, falsa evaderet, si converteretur in hanc, *Quidam homines non sunt animantia*. Ratio est, quia, cum subiectum particularis negantis ex parte sumatur, particularis negans non denotat praedicatum subiecto omnino, sed aliqua ex parte sumto haud convenire. Iam, quoniam fieri potest, ut praedicatum subiecto alia ex parte sumto conveniat, enunciatio falsa evadere potest, si praedicatum in locum subiecti transponatur, et vicissim.

120. Diximus *proprie*, seu *logice* sumtae; nam enunciationes particulares negantes, si exploratum sit praedicatum esse accidens subiecti, conversionem admittere possunt, quia accidens nec toti, nec soli subiecto, de quo praedicatur, inest. Puta, duae particulares negantes, *Aliqui homines non sunt albi*, et *Aliqua alba non sunt homines*, inter se convertuntur; si quidem albedo, cum sit accidens hominis, non invenitur in cunctis hominibus, et non est accidens ita proprium hominis, ut nulli alii convenire queat [2].

---

1) Cf ibid.

2) Nonnulli veteres Aristotelici, quos et nonnulli posteriores Scholastici, et plerique recentes secuti sunt, docuerunt particularem negantem logice converti posse, addendo utrique termino eius particulam negantem, ita ut termini ex finitis infiniti evadant. E. g., *quaedam virtus non est iustitia*, logice convertitur cum hac, *quaedam non iustitia non est non virtus*; quia aliquid, quod iustitia non est, non esse non virtutem vere dicitur. Huiusmodi conversio ab eis *per contrapositionem* nuncupata fuit, quippe quod in enunciatione, quae per transpositionem terminorum efficitur, subiectum et praedicatum *contra se* invicem ponuntur. Ast Alb. M. observavit, conversionem *per contrapositionem* nomen conversionis non mereri; quia, cum termini per illam non transponantur, sed mutentur, tota enunciatio mutatur, non vero convertitur, eamque nonnisi lato sensu conversionem vocari posse, illo nempe, quo omnis *reflexio* enunciationis conversio dicitur; vid. *Prior. Analyt.*, lib. I, tract. I, c. 8, et 9.

CAPVT TERTIVM

De Ratiocinatione

121. Notiones, et iudicia, de quibus hactenus egimus, ad Logicam non *per se*, sed, prout sunt ratiocinationis *elementa*, spectant. Nam, cum finis Logicae sit instrumenta tradere, et explicare, quae intellectui ad scientiae consecutionem adnitenti adhibere opus est, obiectum eius proprium illa mentis actio est, quae a notis ad ignota progreditur, quaeque *ratiocinationis* nomen habet [1]. Quod cum ita sit, liquet maximi momenti esse tractationem, quam in hoc capite de ratiocinatione aggressuri sumus.

ARTICVLVS PRIMVS

De Ratiocinatione in universum spectata

Quatuor de ratiocinatione investiganda nobis sunt, scilicet 1° quaenam sit eius structura, 2° quodnam eius fundamentum sit, 3° quibus ex elementis confletur, 4° quot in species dividatur. A prima investigatione ordiamur.

122. Intellectus, quoties iudicium conficit, semper illud assequi nititur, ut, utrum aliquid alicui insit, necne, cognoscat. At vero id non semper prima fronte, hoc est, ex sola eorum, inter quae convenientiam, aut discrepantiam cognoscere adnititur, comparatione perspicere valet, sed non raro opus ei est aliquod tertium sumere, et scrutari, utrum, necne duo priora cum ipso conveniant; si enim intellectus nactus fuerit aliquod tertium, cum quo ipsa conveniunt, inde unum eorum alteri inesse concludet. Puta, cum anima humana *se intelligere*, et *appetere* ex sola contemplatione sui cognoscat, sine ullo medio conficit haec iudicia, *ego intelligo*, *ego appeto*. E contrario, anima, quoniam per solam sui contemplationem cognoscere non potest, num sit immaterialis, assumit tertium, nempe *substantia cogitans*, et comperiens cum conceptu *substantiae cogitantis* convenire tum conceptum sui, tum conceptum substantiae immaterialis, se immaterialem esse concludit. Huiusmodi actio, qua intellectus, ope alicuius conceptus medii, aliquid alicui inesse, aut non inesse cognoscit, ea est, quae ratiocinatio, sive graeca voce *syllogismus* nuncupatur. Iam ex iis, quae modo innuimus, intelligitur, quam sapienter ratiocinatio a Cicerone definita fuerit: « Ratio, quae ex rebus perceptis ad id quod non percipiebatur, adducit [2] »; et significantioribus verbis a s. Augustino: « A certis ad incertorum indagationem nitens cogitatio [3] ». Ipsa

---

[1]) Cf p. 35, et 36.

[2]) *Acad.* I, lib. II, c. 8. — [3]) *De immort. anim.*, c. 1, n. 1.

motus, et *discursus*, sive progressio quoque nominatur; quia in ea mens nostra a notis ad ignota progreditur.

123. Iamvero, quoties intellectus duas notiones, quarum convenientiam, aut repugnantiam nosse cupit, cum tertia confert, unum ex his tribus necessario intelligit evenire, hoc est, ut vel ambae, vel alterutra, vel neutra illarum cum tertia conveniant. Iam, si ambas notiones cum tertia discrepare comperit, nihil inde colligit, quia hanc non esse communem illarum mensuram intelligit; quocirca ratiocinationem nondum conficit. At, si ambas cum tertia consentire deprehendit, inde colligit ipsas secum quoque consentire, illo innixus principio ex se perspicuo: *Ea, quae conveniunt uni tertio, sibi quoque conveniant necesse est.* Sin duarum notionum unam cum tertia convenire, alteram vero ab ea dissentire intelligit, inde conficit ipsas secum non convenire, cum illud pronuntiatum quoque perspicuum ei sit: *Quorum unum cum tertio convenit, alterum ab eo discrepat, ea inter se discrepant.* Ratiocinatio, si ambas notiones, de quibus quaestio instituta est, sibi convenire statuit, *aiens* vocatur; sin decernat ambas notiones inter se discrepare, eo quod una cum tertia convenit, altera ab ea dissentit, dicitur *negans.* Itaque ratiocinatio vel aiens, vel negans esse potest, atque fundamentum aientis est illud axioma: *Quae conveniunt uni tertio, ea sibi quoque conveniunt*; negantis vero illud: *Quorum unum cum tertio convenit, alterum ab eo discrepat, ea inter se etiam discrepant* [1].

124. Iam, si ratiocinatio sive aiens sive negans in elementa, ex quibus componitur, resolvatur, facile patescet ea esse vel *mediata*, seu *remota*, vel *immediata*, seu *proxima*; atque illa esse tres notiones, quae diverso modo dispositae in ratiocinatione inveniuntur, haec autem tria iudicia, quae ex tribus notionibus diverso modo dispositis conficiuntur. Enimvero ad conficiendam ratiocinationem tres expostulantur notiones, scilicet notio alicuius *subiecti*, notio *praedicati*, de quo quaeritur, utrum illi subiecto insit, an non, et *tertia*, cum qua notiones subiecti, et praedicati comparantur. Terminus, qui tertiam notionem significat, *medius* dicitur [2]; termini autem, qui duas notio-

---

[1]) Haec autem pronuntiata, ut s. Bonaventura apposite monuit (*In lib. I Sent.*, Dist. XXXIII, a. 1, q. 3 *ad arg.*), non sunt ita intelligenda, ut quae cum uno tertio consentiunt, aut pugnant, secum omnino consentiant, aut pugnent; sed ita, ut secum consentiant, aut pugnent in eo tantum, in quo cum tertio consentiunt, aut pugnant. Vid. etiam s. Thom., I, q. XXVIII, a. 3 ad 1, et *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VIII, a. 2 ad 7.

[2]) Dicitur *medius* terminus, vel *medium*; quia, cum referatur ad duo extrema, quae coniungit, vel separat, quasi arbiter inter extrema locum tenet. *Argumentum* etiam dici solet; quia, cum sit ratio, ob quam duo extrema coniunguntur, aut separantur, eorum convenientiam, vel discrepantiam *arguit*, sive, quod haec vox valet, patefacit. Multiplicem huius vocis *argumenti* significa-

nes praedicati et subiecti exprimunt, *termini extremi* vocantur, atque speciatim ille, qui continet notionem subiecti, *terminus minor*, atque ille, qui notionem praedicati, *terminus maior* dicitur, cum notio praedicati plerumque latior sit notione subiecti. Perspicuum porro est terminos extremos cum medio ita connecti oportere, ut inde tria iudicia existant; duo nempe, in quibus notiones attributi, et subiecti cum medio conferuntur, et tertium, in quo earum convenientia, aut repugnantia colligitur. Quapropter, si verbis ratiocinatio exprimatur, tres in ea enunciationes inveniuntur. Harum illa, in qua terminus maior cum medio confertur, vocatur *propositio*; altera, in qua terminus minor cum medio comparatur, dicitur *assumptio*, quia prima pronunciatum universale exhibet, altera vero hoc pronunciatum universale *assumit*, sive ad se trahit; tertia autem enunciatio, in qua terminus maior cum minore connectitur, *complexio*, vel *connexio* nuncupatur. Ita in hoc exemplo: *Omne metallum est ductile; atqui aurum est metallum; ergo aurum est ductile*, prima enunciatio continet pronunciatum universale, nempe, *Omne metallum est ductile*, et secunda declarat *aurum sub metallo contineri*, ut inde in tertia concludi possit hoc modo: *Si ductile omni metallo convenit; etiam auro convenit*. Vocibus in Schola tritis prima *propositio maior*, secunda *propositio minor*, tertia *conclusio* dictae sunt [1]. Duae priores enunciationes *praemissae*, vel *antecedens* etiam vocitantur, quia conclusioni praemittuntur, et conclusio, eo quod ipsas consequitur, *consequentis* nomine etiam designatur. Nexus autem, qui inter antecedens, et consequens existit, et cuius gratia hoc ab illo infertur, *consequentiae* nomen habet. Monendum tamen est enunciationem, quae *conclusio* in syllogismo dicitur, antequam ex praemissis eliciatur, *quaestionem* vocari; nos enim primum de duobus *quaerimus*, an unum alteri insit, deinde postquam novimus in praemissis ambo inesse cuidam tertio, inde unum alteri inesse *concludimus*. Ita, si quis nosse cupit, an aurum sit ductile, principio statuit hanc quaestionem: *Estne aurum ductile?* deinde metallum, tamquam mediam notionem sumens, expendit, an metallum sit ductile, et an aurum sit quoddam metallum; et si com-

---

tionem s. Bonaventura ita exposuit: « Proprie quidem argumentum accipitur secundum quadruplicem acceptionem. Nam uno modo dicitur argumentum ratiocinatio. Alio modo dicitur argumentum prolixae sententiae brevis collectio. Tertio modo dicitur argumentum ipsum medium, in quo consistit tota vis argumentationis. Quarto modo dicitur argumentum ipsa maxima propositio, in qua consistit firmitas totius illationis »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, p. I, a. II, q. 1 *ad arg.*

[1]) Admonendum est, illud in scholasticis concertationibus consuetudine invaluisse, ut quae enunciatio primo loco profertur, maior, et quae secundo, minor dicatur, etsi re ipsa quae primo loco profertur, minor, et quae secundo, maior sit.

pererit ductile inesse omni metallo, et quoddam metallum esse aurum, inde elicit hanc conclusionem: *Aurum est ductile.*

125. Antecedens, et consequens, hoc est, enunciationes seorsum consideratae *materiam*, et consequentia, sive vinculum, quo enunciationes secum connectuntur, *formam* ratiocinationis efficiunt. Evidens est vim ratiocinationis a connexione conclusionis cum praemissis omnino pendere; quocirca materia ratiocinationis potest esse vera, aut falsa, quin ipsa ratiocinatio destruatur; sed, si forma sit falsa, ratiocinatio prorsus evanescit.

126. Ex iis, quae modo diximus, facile intelligitur duas esse ratiocinationis species. Enimvero, intellectus in ratiocinatione ex duobus iudiciis tertium elicit, ex eo quod connexionem inter duo priora, et tertium, scilicet inter praemissas, et conclusionem perspicit, hoc est, quatenus hoc in illis contineri intelligit; unde praemissae, tamquam aliquid *continens*, et conclusio, tamquam aliquid in eis *contentum*, consideranda sunt. Iam aliquid aliud in se continere duplici ratione intelligi potest, scilicet vel eo modo, quo totum in se unam, vel plures partes continet, vel eo modo, quo omnes partes continent totum, quod ex ipsis constituitur. Igitur aut praemissae veluti totum, et conclusio veluti pars; aut praemissae veluti omnes partes, et conclusio tamquam totum intelligi possunt. Hinc in ratiocinationibus conficiendis intellectus vel a toto ad partes, vel a partibus ad totum progreditur. Porro huiusmodi totum in ratiocinatione illud est quod totum *universale* dicitur [1], hoc est genus relatum ad species, vel species relata ad individua; partes autem illae sunt, quae *subiectivae* vocantur, scilicet vel species relata ad genus, cui *subiicitur*, vel individua relata ad speciem, ad quam pertinent [2]. E. g., intellectus, quoniam intelligit *homini* et *bruto* inesse *animalitatem*, *animal*, veluti totum, *hominem* vero et *belluam*, tamquam partes, considerat. Item, eo quod *animal ratione praeditum* inesse *singulis hominibus* cognoscit, illud, tamquam totum, hos vero, tamquam partes, intelligit. Quapropter intellectus ratiocinando duas vias e regione oppositas inire potest, quippe quod vel a genere ad speciem, aut a speciebus ad individua descendit; vel ab individuis ad speciem, aut a speciebus ad genus ascendit. Exempla prioris modi sunt: *Omne animal habet vitam et sensum*; *atqui homo est animal*; *ergo homo habet vitam et sensum*; vel, *Omnis homo est ratione praeditus*; *atqui Socrates est homo*; *ergo Socrates est ratione praeditus*. Exempla alterius modi sunt: *Bos, equus, canis, leo, ceteraque bruta ratione carent*; *atqui bos, equus, canis, leo, ceteraque bruta sunt omne animans brutum*; *ergo omne animans brutum ratione caret*; vel: *Homo, et bellua habent vitam et sen-*

---

[1]) Cf p. 66.

[2]) Cf s. Thom., 2^a 2^{ae}, q. XLVIII, a. 1 c.

sum; *atqui homo, et bellua sunt omne animal*; *ergo omne animal habet vitam et sensum*. Ratiocinatio, quae a genere ad speciem, vel a specie ad individua progreditur, dicitur, *syllogismus*; et ratiocinatio, quae progreditur ab individuis ad speciem, aut a speciebus ad genus, *inductio* audit; vel, si *syllogismus* secundum vim nominis graeci pro ratiocinatione in universum sumta adhibeatur, prior *syllogismus deductivus*, posterior *syllogismus inductivus* dici potest. Duae igitur sunt ratiocinationis species *syllogismus*, et *inductio*. Quare, cum ratiocinatio sit instrumentum, quo ad scientiae consecutionem utimur, *inductione*, et *syllogismo* omnia nos discere Aristoteles iure, meritoque sancivit [1]. De iis seorsum tractandum nobis est.

ARTICVLVS SECVNDVS

De Syllogismo deductivo

De syllogismo deductivo acturi 1° eius naturam investigabimus, 2° fundamentum, quo ipse superstruitur, regulasque, secundum quas construendus est, exponemus, 3° eius figuras, et modos enumerabimus, 4° quoniam syllogismus vel *categoricus*, vel *hypotheticus* esse potest, prout praemissae enunciationes categoricae, vel hypotheticae sunt, de utroque seorsum disseremus, 5° denique de quibusdam peculiaribus argumentandi modis, qui ad syllogismi deductivi formam reducuntur, nonnihil delibabimus.

127. Et primo, germanam syllogismi naturam, sive, ut aiunt, notionem nosse volentes investigemus oportet, 1° utrum assentiendum sit Lockio opinanti intellectum syllogismos conficere ex eo, quod unam enunciationem in altera intuetur, ita ut syllogismus sit actio intellectus *intuitiva*, non vero *deductiva* [2]; 2° utrum sententia Rosminii admittenda sit, qui docuit syllogismum esse posse *deductionem immediatam*, ita ut una propositio in alia, veluti consequentia proxima eius contineatur, quin media enunciatione opus sit [3].

128. Lockii sententia omnino absurda est. Ut hoc planum fiat, praemittendum est cognitionem *intuitivam* a *deductiva* in eo discriminari, quod in *intuitiva* aliquid in alio, in *deductiva* aliquid ex alio cognoscitur. « Differt, ad rem inquit s. Thomas, cognoscere aliquid in aliquo, et aliquid ex aliquo; quando enim aliquid in aliquo cogno-

---

[1]) *Anal. prior.*, lib. II, c. 23. Nomen *syllogismi*, quod latine ratiocinatio redditur, modo tamquam proprium ratiocinationi deductivae, modo tamquam commune ratiocinationi deductivae, et ratiocinationi inductivae Aristoteles usurpavit. Revera inductionem quandoque *syllogismum ex inductione* vocavit (*Anal. Prior.*, lib. II, c. 23). Unde appellatio *syllogismi inductivi* apud B. Albertum M. (*Prior. Anal.*, lib. II, tract. 4), aliosque Scholasticos derivata est.

[2]) *Ess.*, lib. X, c. 11, § 7, et c. 17, §§ 2, 14, et 15.

[3]) *Logica*, lib. II, sez. 2, c. 1, § 533.

scitur, uno motu fertur cognoscens in utrumque, sicut patet, quando aliquid cognoscitur in aliquo, ut in forma cognoscibili, et talis cognitio non est discursiva... Sed tunc dicitur aliquid ex aliquo cognosci, quando non est idem motus in utrumque, sed primo movetur intellectus in unum, et ex hoc movetur in aliud; unde hic est quidam discursus, sicut patet in demonstrationibus [1] ». Ex his perspicitur, si cognitio, quam syllogismus parit, esset intuitiva, non deductiva, intellectus conclusionem in praemissis unico actu cognosceret. Atqui hoc est falsum, quia intellectus conclusionem ex praemissis, et diverso actu, ac praemissas, cognoscit; si quidem intellectus primum in praemissis investigat, utrum extrema cum medio conveniant, deinde ex hac investigatione ipsorum extremorum relationem cognoscit. Ergo cognitio, quam syllogismus parit, est deductiva, non intuitiva. Quocirca syllogismus, eiusdem sancti Doctoris sententia, est « quidam motus intellectus transeuntis de uno in aliud [2] ».

129. Opinio Rosminii falsa est; quia repugnat dari *deductionem immediatam*, hoc est deductionem, per quam intellectus unam enunciationem ab altera sine ope alicuius enunciationis mediae colligit. Enimvero satis non est unam enunciationem altera contineri, ut intellectus illam ab hac eliciat, sed requiritur etiam, ut intellectus unam altera contineri cognoscat. Atqui enunciatio media illa est, quae conclusionem prima enunciatione contineri declarat. Ergo ipsa natura deductivae cognitionis expostulat, ut enunciationi deductae, nempe conclusioni duae enunciationes praecedant, quarum prima illam contineat, secunda illam prima contineri declaret. Ex s. Thoma nobis suppetit hoc exemplum: « Si sic demonstraret aliquis: *Omnis triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis*, ista cognita, nondum habetur conclusionis cognitio; sed, cum postea accipitur, *Haec figura in semicirculo descripta est triangulus*, statim scit, quod habet tres angulos aequales duobus rectis [3] ». Accedit, quod cognitio deductiva est illa, quae ex alius cognitione comparatur, et cognitio immediata est illa, qua res in seipsa cognoscitur; atqui modus illius cognitionis modo huius repugnat; ergo cognitio *deductiva-immediata* sibimetipsi repugnat. Ex quibus omnibus conficitur cognitionem propriam syllogismi esse deductivam, simulque cognitionem deductivam nonnisi per ipsum comparari posse.

130. Cognita natura syllogismi, ad fundamentum, cui ipse innititur, explorandum progrediamur. Iam vidimus existere oportere principium, ex quo veritas argumentationis in universum spectatae pendet, et quodnam illud sit, demonstravimus [4]. At, quoniam syllogismus,

---

[1]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. VIII, a. 15 c.

[2]) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 57, n. 6. — [3]) *In lib. I Post.*, lect. II.

[4]) Pag. 95-96.

et inductio sunt diversae argumentationis species, necesse est, ut ipsae, praeter illud principium sibi commune, proprium principium habeant, ex quo veritas formae unicuique propriae enascitur. Principium syllogismi proprium a Scholasticis post Aristotelem [1] enunciatum fuit hac formula: *Dictum de omni, et nullo*, id est: *Quidquid de omnibus valet, de quibusdam, et singulis etiam valet; et quidquid de nullo valet, ne de quibusdam, et singulis quidem valet.* Et iure quidem optimo. Nam syllogismus est illa argumentandi forma, quae a toto ad partem, sive a generali ad particulare progreditur; quapropter in eius conclusione praedicatum cum subiecto coniungitur, vel ab eo removetur, eo quod ipsum generi, cui subiectum, tamquam species, vel speciei, cui subiectum, tamquam singulare, subest, convenire aut repugnare in praemissis compertum est. E. g., si omni metallo convenit esse ductile, necesse est, ut auro, quod est quoddam metallum, ductile etiam conveniat; et, si esse rationale omni bruto repugnat, equo, qui quaedam species brutorum est, repugnare quoque debet.

131. Lichtenfelsius contendit *dictum de omni, et de nullo* non esse fundamentum proprium syllogismi, sed inductionis; quia in inductione aliquid de omni, vel de nullo subiecto praedicatur [2]. At falso; nam, cum inductio non a toto ad partes, sed a partibus ad totum progrediatur, principium eius nequit esse illud, quod explicuimus, nempe, *Id quod de omni valet, valet etiam de singulis; et quod de nullo, ne de singulis quidem.* Nec quemquam movere debet ratio, quam ipse adduxit; haec enim conclusionem inductionis cum fundamento, ex quo veritas conclusionis enascitur, confundit. Et sane, in conclusione inductionis re ipsa aliquid de omni, vel de nullo subiecto dicitur; at vero in ipsa hoc modo concluditur, quia cunctis partibus subiecti praedicatum convenire, aut repugnare per praemissas perspectum est. Quocirca principium, ex quo veritas inductionis pendet, non est illud effatum: id, quod subiecto universe sumto, seu toti convenit, aut repugnat, cunctis eius notione comprehensis, convenit, aut repugnat; sed illud, quod inverso ordine effertur, scilicet: id, quod cunctis notione subiecti comprehensis convenit, aut repugnat, toti, sive universe sumto subiecto etiam convenit, aut repugnat.

132. Quandoquidem fundamentum syllogismi novimus, regulas syllogismis rite condendis, diiudicandisque opportunas tradamus oportet. Huiusmodi regulas Scholastici ad octo revocarunt.

Prima regula prohibet, quin plures tribus terminis in syllogismo sint. Nam, si quatuor termini in eo essent, duo extrema, quae sunt subiectum, et praedicatum conclusionis, cum uno quodam tertio in

---

1) *Anal. Prior.*, lib. I, c. 1.

2) *Corso di Filos.*, trad. Nova, part. I, c. 1, § 24, p. 46, Milano 1843.

propositione, et assumptione non compararentur. Sed, quoties duo extrema cum tertio non comparantur, inde nulla, ut ex dictis patet, conclusio existit. Ergo in syllogismo non plures, quam tres termini sint oportet [1].

Secunda vetat, quominus quidam terminus latius in conclusione, quam in praemissis, sumatur. Nam, si in conclusione aliquid est, quod in praemissis non invenitur, connexio inter antecedens, et consequens syllogismi desideratur. Adde, quod terminus, qui modo latius, modo strictius usurpatur, non est unicus, sed geminus; ex quo patet quatuor terminos esse in syllogismo, quando aliquod extremum in conclusione latius, quam in praemissis, sumitur [2].

Tertia expostulat, ut terminus medius vel in propositione et assumptione, vel saltem in alterutra universe accipiatur. Etenim, si terminus medius ex parte in utraque accipiatur, non est unicus, sed duplex; quocirca in syllogismo plures tribus terminis sunt [3].

Quarta iubet medium numquam conclusionem ingredi. Nam, quoniam convenientia praedicati, et subiecti conclusionis cum medio, aut discrepantia alterutrius cum ipso est causa, ob quam subiectum, et praedicatum secum consentiunt, aut pugnant, comparatio praedicati, et subiecti conclusionis cum medio conclusionem, tamquam causa effectum, praecedere debet [4].

Quinta regula vetat, quin ex duabus enunciationibus negantibus conclusio fiat. Et sane, quoties propositio, et assumptio sunt negantes, id argumento est neutrum extremum cum medio convenire; et, quoties hoc evenit, nihil inde, ut diximus [5], de convenientia, aut discrepantia terminorum colligi potest [6].

Sexta prohibet, quominus ex duabus aientibus conclusio negans

---

[1]) Advertendum est quartum terminum plerumque occulto modo in syllogismum irrepere, puta, si terminus medius aequivoce in praemissis accipiatur. Huiusmodi est ille syllogismus, qui apud Senecam legitur: *Mus est syllaba*; *syllaba autem caseum non rodit*; *ergo mus caseum non rodit*; Epist. XLVIII, *Opp.* t. III, p. 299, ed. Lemaire.

[2]) Id genus est ille syllogismus, quo quidam ex Schola Platonis, teste Gellio, Diogenem aggressus est: *Quod ego sum*, *id tu non es*; *homo autem ego sum*; *homo igitur tu non es*. Vid. Gell., *Noctes Atticae*, lib. XVII, c. 14.

[3]) E. g., in hoc syllogismo: *Aliquod animal ratione pollet*; *equus est aliquod animal*; *ergo equus ratione pollet*, sunt quatuor termini; si quidem *animal* in propositione significat animal, quod est homo, et in assumptione animal, quod est brutum.

[4]) In hanc regulam peccat hic syllogismus: *Petrus est philosophus*; *sed Petrus est parvus*; *ergo Petrus est parvus philosophus.*

[5]) Pag. 96.

[6]) Hinc perperam quis ratiocinaretur hoc modo: *Homo non est aeternus*; *animal non est aeternum*; *ergo homo non est animal.*

colligatur. Nam propositio, et assumptio sunt aientes, si tam praedicatum, quam subiectum conclusionis cum medio consentiunt. Atqui, quoties utrumque extremum cum medio consentit, conclusio aiens esse debet; si quidem secundum illud effatum, quod ante adduximus, ea, quae conveniunt cum uno tertio, secum quoque conveniant necesse est. Ergo ex duabus aientibus non negans, sed aiens conclusio elicienda est.

Septima ita se habet: Conclusio partem debiliorem semper sequitur, hoc est, si praemissarum alterutra fuerit vel negans, vel particularis, conclusionem negantem, aut particularem esse oportet. Huius autem ratio est, quod, cum propositio, et assumptio sint causae conclusionis, extrema nequeunt alio modo in hac secum coniungi, quam quo in illis cum medio coniuncta sunt; quamobrem, si in propositione, aut assumptione ex parte, aut negative cum medio coniuncta fuerint, in conclusione inter se universe, aut affirmative coniungi nequeunt.

Octava praecipit, ut saltem propositio maior sit universalis, quippe quod ex duabus particularibus nihil concluditur. Enimvero, si ambae praemissae particulares sint aientes, tunc quatuor termini in syllogismo erunt, quia, cum enunciationis particularis aientis ambo termini particulares sint [1], medius terminus tum in propositione, tum in assumptione est particularis, proindeque non est unicus sed geminus. Sin propositio fuerit aiens, et assumptio negans, aut contra, conclusio amplior ipsis erit. Etenim, cum in hac hypothesi conclusio sit negans, iuxta regulam septimam, in praemissis duo termini universales esse debent, scilicet medius, qui, saltem in alterutra enunciatione universalis esse debet, et maior, qui, cum sit attributum conclusionis negantis, universalis est. At vero in duabus particularibus, quarum una est aiens, et altera negans, nonnisi unus terminus universalis est, scilicet attributum negantis. Quapropter in hac altera hypothesi conclusio latior praemissis foret; id quod secundae regulae contradicit [2].

133. Nonnulli recentes Logici octo regulas, modo a nobis expositas, veluti inutiles, et incommodas reiecerunt, cum putassent ipsas posse ad hanc unicam, et simplicissimam regulam revocari, scilicet: *Necesse est, ut una praemissarum conclusionem contineat, altera conclu-*

---

[1]) Cf p. 82 et 83.

[2]) Hac lege non continentur enunciationes singulares; quia, cum in his subiectum secundum totam suam extensionem sumatur, universalium instar merito habentur. Sane legitima est haec argumentatio: *Cicero fuit eloquentissimus; sed Cicero fuit Arpinas; igitur quidam Arpinas fuit eloquentissimus.*

sionem in ea contineri declaret; eamque modo Eulero[1], modo Buffierio[2] acceptam retulerunt.

134. At nos primo advertimus cum Leibnitio huiusmodi regulam esse ipsissimam legem *de continenti, et contento*, quae ex Aristotelis doctrina in Scholis iamdiu obtinuerat[3]. Deinde concedimus « universam, ut Leibnitii verbis utamur, doctrinam de syllogismo ex regula *de continenti, et contento* demonstrari posse[4] », quatenus ipsa est fundamentum, cui veritas syllogismi innititur, atque gemina est *dicto de omni, et de nullo*, de quo antea locuti sumus. Etenim, quoniam in syllogismo de quadam specie, aut de quibusdam individuis illud enunciatur, quod in toto genere, aut in tota specie occurrit, evidens est praemissas eiusmodi esse oportere, ut una earum conclusionem contineat, atque altera conclusionem in illa contineri declaret[5]. At vero contendimus octo regulas, quas Scholastici tradidere, valde utiles esse ad veritatem syllogismi patefaciendam; regula enim *de continenti, et contento* inter conclusionem, et praemissas connexionem oportere esse generatim tradit; illarum autem octo subsidio cognoscimus, quae praestanda, quaeve cavenda sunt, ut inter conclusionem, et praemissas ea servetur connexio, sine qua syllogismus existere non potest[6].

135. Explicatis syllogismi regulis, e re est pauca de illius diversis *figuris*, atque *modis* innuere. Manifestum est tres terminos, et tres enunciationes, quae ex illis oriuntur, syllogismum efficere non posse, nisi apta quadam ratione collocentur. Dispositio medii cum extremis vocatur *figura*; et dispositio propositionis, et assumptionis secundum quantitatem, et qualitatem in eadem figura *modus* nuncupatur.

136. Aristoteles triplicem docuit esse figuram syllogisticam, eo quod trifariam medium cum extremis colligari potest. Prima est, in qua medium subiecti in propositione, et praedicati in assumptione

---

[1]) *Lettres à une Princesse d'Allemagne*, nouv. éd. Paris 1818, *Log.* t. I, p. 420-494.

[2]) P. Buffierius gloriatus est, se syllogismi regulas ad hoc unum revocasse, quod *terminus maior continet medium, et medius minorem*; vid. *Principes du raisonnement*, Lettre VI, § 68-69, in Op. *Cours de sciences sur des principes nouveaux*, p. 766, Paris 1732.

[3]) *N. E.*, lib. IV, c. 7, § 8.

[4]) *Ibid.*

[5]) Leibnitius sapienter animadvertit (*ibid.*) huiusmodi regulam in iis syllogismis etiam valere, in quibus conclusio, et maior aeque patent; si quidem continens, et contentum interdum aequalia sunt, uti in enunciationibus reciprocis videre licet. Praeterea Logici, qui illam regulam explicuere, adnotarunt in syllogismis aientibus plerumque propositionem esse continentem, et in negantibus semper praemissam negantem esse continentem; quia, cum conclusio in illis sit negans, nonnisi praemissa negans illam continere potest.

[6]) *Ibid.*, c. 17.

munere fungitur, puta, *Malum est fugiendum*; *sed vitium est malum*; *ergo vitium est fugiendum*. Secunda, in qua medium cum in propositione, tum in assumptione officium praedicati obit, puta, *Nulla avis est quadrupes*; *sed omnis equus est quadrupes*; *ergo nullus equus est avis*. Tertia denique, in qua medium est subiectum tam in propositione, quam in assumptione, puta, *Omnis avis est bipes*; *sed omnis ives est animal*; *ergo aliquod animal est bipes*.

137. Modus autem, ut diximus, in dispositione praemissarum secundum quantitatem, et qualitatem positus est; quapropter tot esse oportet in qualibet figura modos, quot sunt modi, secundum quos quantitas, et qualitas in praemissis syllogismi variare possunt. Atqui modi,quibus quantitas, et qualitas in praemissis variare possunt, sunt sexdecim; quippe quod, cum enunciatio secundum quantitatem, et qualitatem quadruplex sit, scilicet *universalis aiens*, *universalis negans*, *particularis aiens*, et *particularis negans*, syllogismus quatuor modis secundum singulas quaternas enunciationes in qualibet figura variare potest. Ergo cuiuslibet figurae sexdecim modi sunt. Qui sexdecim per tres figuras multiplicati modos quadraginta octo constituunt. Iam observatum a Logicis est novemdecim ex his modis esse veros, et utiles, quia regulas syllogismi servant; reliquos esse falsos, et inutiles, quia contra aliquam syllogismi regulam peccant; atque ex iis novem ad primam figuram, quatuor ad secundam, sex ad tertiam pertinere.

138. Tribus recensitis figuris quarta a multis Logicis additur, eaque a Galeno, cui auctori vulgo tribuitur, *galenica* appellatur [1]. Ipsa est, in qua medium, inverso, ac in prima figura, ordine, praedicatum est in propositione, et subiectum in assumptione. Qui hanc quartam figuram admittunt, quinque eius modos utiles assignant, eamque a prima discriminari demostrant ex eo, quod inversionem terminorum in conclusione secum fert. E. g., primae figurae est hic syllogismus: *Omne animal est sensitivum*; *sed omnis homo est animal*; *ergo omnis homo est sensitivus*; quartae autem hic: *Omnis homo est animal*; *sed omne animal est sensitivum*; *ergo aliquod sensitivum est homo*.

139. Ast huiusmodi figuram Aristoteles merito praetermisit; siquidem non aliter a prima differt, quam quod enunciatio, quae in hac primum locum tenet, in illa tenet secundum, et vicissim. Iam haec praemissarum transpositio huiusmodi non est, ut novam figuram efficere possit. Enimvero, ratio uniuscuiusque figurae in dispositione medii cum extremis consistit;atqui,quocumque modo praemissae pri-

---

1) Probabilius videtur hanc quartam figuram ab Eudemo, et Theophrasto Aristotelis discipulis invectam esse (cf Saint-Hilaire, *La log. d'Arist.* Append. *De la quatrième figure du syllogisme*, t. II). Qui Galeno illam attribuunt, unius Averrois auctoritate (*In lib. I Anal. Prior.*, c. 8) utuntur.

mae figurae transponantur, medium cum extremis eumdem ordinem retinet; ergo, mutatis loco praemissis in prima figura, ipsa figura non mutatur [1]. Nec iuvat fautores quartae figurae asserere, quod ex mutatis loco praemissis diversa conclusio oritur; namque haec conclusio, ut scite Goudinus advertit, non est aliud, quam perturbatio, et violentia conclusionis primae figurae; quapropter quarta figura tamquam violenta primae perturbatio, non tamquam nova habenda est [2].

140. Syllogismus, ut iam innuimus, in categoricum, et hypotheticum dividitur, pro eo ut primam enunciationem vel categoricam, vel hypotheticam habet. Qandoquidem de natura syllogismi *categorici*, quem recentes *simplicem* vocant, iam satis dictum est, in praesentia de *hypothetico*, quem iidem recentes *compositum* appellant, breviter disseramus oportet.

141. Syllogismus hypotheticus ille est, cuius prima enunciatio est hypothetica. E. g., *Si homo est, animal est; atqui homo est; ergo animal est.* Iam ex ipsa natura enunciationis hypotheticae quid inter syllogismum categoricum, atque hypotheticum intersit, nullo negotio intelligitur. Enimvero, cum in enunciatione categorica aliquid alicui inesse, vel non inesse significetur, consequens est in syllogismo categorico aliquid esse, aut non esse ex eo colligi, quod ambo extrema cum aliquo tertio consentire, aut unum cum eo consentire, et alterum ab eo dissentire in praemissis compertum est. Quandoquidem vero in enunciatione hypothetica significatur aliquid esse, vel non esse, si alterum fuerit, vel non fuerit, liquet in conclusione syllogismi hypothetici aliquid affirmari, aut negari ex eo, quod in assumptione alterum esse, aut non esse perspiciatur. E. g., posita hac enunciatione hypothetica: *Si homo est, est animal*, non potest colligi esse aliquam rem, quae *animal* nominatur, nisi in assumptione *hominem* esse statutum sit.

142. Syllogismus autem hypotheticus vel *connexus*, vel *coniunctus*, vel *disiunctus* esse potest; quia enunciatio hypothetica, quae *propositionis* officio fungitur, potest esse vel *connexa*, vel *coniuncta*, vel *disiuncta*. Itaque syllogismus *connexus* ille est, in quo propositio est aliquod *connexum*; puta, *Si dies est, lux est; atqui dies est; ergo lux est.* In huiusmodi syllogismis, si sola vis *formae* consideretur, duobus modis aliquid recte concluditur. Nam, quoniam antecedens enunciationis connexae rationem consequentis continet, fit, ut, posito antecedenti propositionis connexae in assumptione, colligatur consequens

---

[1]) Sane syllogismos quartae figurae ad primam retulit post graecos interpretes Boëthius, *De syll. cat.*, lib. II, *Opp.* Basileae 1770.

[2]) *Philos. iuxta inconcussa D. Th. dogmata, Log. min.*, part. III, a. 3, p. 95, Bononiae 1686. Cf Zabarella, *Liber de quarta syllogismorum figura*, c. 6, inter *Opera Logicae*, Tarvisii 1604.

eius in conclusione; atque, sublato consequenti propositionis connexae in assumptione, antecedens eius tollatur in conclusione. E. g., *Si homo est, animal est; atqui est homo; ergo est animal*; vel, *atqui non est animal; ergo non est homo.* Id ex eo evincitur, quod, posita ratione, necesse est, ut illud, cuius ratio est, una ponatur; et, sublato eo, cuius aliquid ratio est, hoc ipsum, quod eius ratio est, tollatur. Contra ea, posito in assumptione consequenti enunciationis connexae, non potest ex vi *formae* poni antecedens in conclusione; et, sublato in assumptione antecedenti enunciationis connexae, consequens huius in conclusione ex vi formae tolli nequit. Causa, ob quam hi modi reiiciendi sunt, in eo posita est, quod consequens connexi in alia re, quam quae antecedenti significatur, rationem sui habere potest, ita ut sine illo antecedenti esse non repugnet. Quare ex eo solum, quod datur esse consequens, inferre non licet esse quoque antecedens; itemque ex eo, quod datur non esse antecedens, ne consequens quidem esse inferri non potest. Ex quo vides vitiosos, e. g., habendos esse hosce duos syllogismos: *Si est homo, est animal; atqui est animal; ergo est homo*; et, *Si est philosophus, est homo; atqui non est philosophus; ergo non est homo.* Patet autem, si demonstratum fuerit antecedens connexi esse unicam rationem consequentis, tunc syllogismum connexum etiam his duobus modis recte concludere, at non vi solius formae, sed ratione *materiae.*

143. Syllogismus *coniunctus* est ille, in quo prima enunciatio est aliquod *coniunctum.* E. g., *Non dies est, et nox est; atqui dies est; ergo nox non est.* Unicus est modus, quo huiusmodi syllogismus vi solius *formae* recte concludere potest, scilicet, cum, posito in assumptione uno illorum, quae in coniuncta enunciatione numerata sunt, unum, vel plura reliqua in conclusione reiiciuntur, puta: *Non est mortuus Plato, et vivit Plato; atqui mortuus est Plato; non ergo vivit Plato* [1].

144. Quod si membrum quoddam praemissae coniunctae reiiciatur, alterum retinere non licet; si quidem fieri potest, ut enumeratio partium, quam enunciatio coniuncta exhibet, integra non sit, ac proinde quidquam aliud, quam ea, quae enumerata sunt, subiecto conveniat. E. g., perperam concludit hic syllogismus: *Petrus non stat simul, et sedet; sed non stat: ergo sedet.* Petrus enim potest etiam iacere. Nihilominus etiam hic modus concludit ratione *materiae*, postquam demonstratum est integram esse enumerationem partium, ita ut constet quidquam aliud, quam enumerata attributa, subiecto convenire non posse.

145. Denique syllogismus *disiunctus* ille est, in quo prima enun-

---

[1]) Evidens est, sive primum, sive secundum assumatur, semper eundem modum concludendi existere; quia, cum ea secum pugnent, quodcumque eorum ponitur, alterum tollatur oportet.

ciatio est aliquod *disiunctum*. E. g., *Aut dies est, aut nox est; atqui dies est; ergo nox non est*. Ad hoc syllogismi genus duo modi indemonstrabiles spectant. Enunciationis enim disiunctae natura expostulat, ut partium enumeratio sit integra, atque ut illae secum e fronte pugnent; quocirca, posita una in assumptione, alia, vel reliquae tolluntur; et, una, vel pluribus sublatis, reliqua ponitur [1].

146. Restat, ut quasdam species argumentationis explicemus, quae ad syllogismum quodammodo accedunt. Hae praesertim sunt *enthymema, epichirema, sorites*, et *dilemma*.

147. *Enthymema* vulgo dicitur illa argumentandi forma, in qua una praemissa exprimitur, altera autem, utpote per se nota, praetermittitur. Puta, *Dorieus vicit Olympia; ergo Dorieus coronandus est*; in hac enim argumentatione illud, quod omnes norunt, praetermittur: *victores Olympiorum corona donari*. — *Epichirema* autem vocatur illa argumentatio, in qua vel propositioni, vel assumptioni, vel utrique probatio adiicitur. Exemplum habes in Ciceronis oratione pro Sexto Roscio: *Ut quis parricidii sit suspectus, is scelestissimus, et audacissimus sit oportet, est enim crimen horrendum; atqui Sextus Roscius non est talis, non enim est audax, non luxuriosus, non avarus; non ergo est parricidii suspectus*.

148. Iam vero fere omnes recentes Logici docent enthymema, et epichirema ex partium numero, ac proinde ratione *formae* a syllogismo discriminari. At haec sententia absurda est. Et sane, quod spectat ad enthymema, cum demonstratio non ad sermonem externum, sed ad eum, qui in mente est, referatur [2], patet unam argumentationem non posse specie ab alia discriminari ex eo tantum, quod in alterutra illarum aliqua enunciatio omittitur. Namque aliqua enunciatio, quae omittitur, et in animo argumentationem proferentis existit, et in animo auditoris, vel lectoris cogitanda relinquitur; secus ex unica enunciatione, quae significatur, nihil colligi posset [3]. Iam cum hoc ita sit, pro certo secundum Aristotelem habendum est enthymema, non secus ac syllogismum, ex tribus enunciationibus componi, sed ab hoc discriminari, quod *a verisimilibus*, et *a signis*, non vero a principiis rei propriis conclusionem elicit [4]. E. g., ex pronuntiato verisimili: *Patres filios suos amant*, istud enthymema construitur: *Patres filios suos amant; Titius est filius Sempronii; ergo Titius a Sempronio amatur*.

---

[1]) De syllogismis hypotheticis consuli possunt Thomas Stanley, *Hist. Phil.*, p. VII, *Doctr. Stoic.*, part. 1, c. 26-29, Lipsiae 1701; et inter nuperos Mallet, *Histoire de l' école de Mégare*, passim, Paris 1845.

[2]) Arist., *Anal. post.*, lib. I, c. 10.

[3]) Cf Philop., *Comm. ad Anal. Post.*, fol. 4, ed. Ald. 1534.

[4]) *Prior. Anal.*, c. XXVII. Hanc sententiam inter nuperos tuitus est Guil. Hamilton, *Fragm. phil., Log.*, p. 238, 242.

Rursus, si quis per aliquod signum probare velit aliquem febri laborare, potest conficere hoc enthymema: *Qui anhelat, febri laborat*; *Titius anhelat*; *ergo Titius febri laborat*. Iamvero, quoniam enunciationes, quae ex verisimilibus, et signis conficiuntur, non sunt omnino certae, sed contingentes, vel probabiles, idcirco syllogismus, qui ex illis conflatur, probabilem cognitionem gignit. Patet igitur enthymema a syllogismo stricte dicto non differre ratione *formae*, sed ratione *materiae*; quia syllogismus proprie dictus, sive demonstrativus, a principiis necessariis proficiscitur, ac proinde conclusionem omnino certam habet, sed enthymema, cum ex probabilibus enunciationibus confletur, probabilem conclusionem parit. Negandum autem non est in enthymemate, ut ipse Aristoteles advertit, aliquam enunciationem saepe omitti [1]. Verum nos tuemur id non ex ipsa natura enthymematis oriri, sed potius ex rethorum, et dialecticorum commodo, quos alterutram praemissam praetermittere saepe iuvat; quare Aristoteles enthymema quoque vocavit syllogismum *oratorium* [2].

149. Epichirema etiam ratione *materiae* a syllogismo proprie dicto differt, atque ob hanc rationem ab eodem Aristotele syllogismus *dialecticus* appellatum fuit [3]. Et sane, oratores, quemadmodum in suis argumentis interdum aliquam partem, quae facile subintelligi potest, ac enthymemata conficiunt, ita interdum ad orationis vim augendam singulas partes aliis, atque aliis rationibus fulciunt, et dilatant, illasque argumentationes concinnant, quas epichiremata vocavimus. Iam evidens est rationes, quae partibus argumenti adduntur, non esse novas eiusdem argumenti partes; impossibile enim est aliquod argumentum ex pluribus, quam ex tribus partibus confici, sed esse nova argumenta, ita ut epichirema non ex uno argumento, sed ex pluribus in unam aggressionem coacervatis constituatur [4].

150. *Sorites* est acervus quidam enunciationum, in quo attributum primae fit subiectum secundae, attributum secundae subiectum tertiae, atque ita deinceps, donec tandem in conclusione attributum ultimae cum primae subiecto coniungatur. E. g., *Quodlibet corpus est in spatio*; *quod est in spatio, potest esse in alio spatio*; *quod potest esse in alio spatio, potest mutare spatium*; *quod potest mutare spatium, est mobile*; *ergo quodlibet corpus est mobile* [5]. Huic argumentationi funda-

---

[1]) *Rethoric.*, lib. I, c. 2. — [2]) *Ibid.*

[3]) *Topic.*, lib. VIII, c. 11.

[4]) Cf Facciolati, *Acroases*, I, et IX, atque Hamilton, *Op. cit.*, ibid.

[5]) Confundendus autem non est hic sorites cum sorite vitioso, qui ab eius auctore Chrysippo *chrysippeus* vocatur. Hic enim est quoddam genus cavillationis, in quo minutis additionibus, aut detractionibus ab eo, quod est perspicue verum, ad id, quod est perspicue falsum, disputans adducitur. Stoici utebantur hoc exemplo: « Nonne pauca duo sunt? Nonne et tria sunt pau-

mentum praebet illud Stagiritae in Categoriis: *Cum alterum alteri tribuitur, tamquam subiecto, quot sunt ea, quae de attributo dicuntur, totidem de subiecto dicuntur* [1]. Ita in allato exemplo, cum corpori conveniat esse in spatio, consentaneum est quidquid convenit illi, quod est in spatio, corpori etiam convenire; quare cum illi, quod est in spatio, conveniat posse mutare spatium, ideoque esse mobile, corpori etiam esse mobile convenire debet.

151. Perspicuum est soritem esse gradationem quamdam syllogismorum. Revera tot ille syllogismos complectitur, quot sunt media ad probandum assumpta; media autem tot in eo extant, quot sunt enunciationes, demtis prima et ultima; si quidem prima, cum sorites in syllogismos resolvitur, assumptionis officio fungitur, atque proinde idem medium, ac secunda, habet; in ultima autem, utpote quae conclusio est, medium esse nequit. Itaque sorites, quem exempli loco attulimus, cum ex quinque enunciationibus constet, tres complectitur syllogismos, qui huiusmodi sunt: 1° *Quod est in spatio, potest esse in alio spatio; atqui quodlibet corpus est in spatio; ergo quodlibet corpus potest esse in alio spatio.* 2° *Quod potest esse in alio spatio, potest mutare spatium; atqui quodlibet corpus potest esse in alio spatio; ergo quodlibet corpus potest mutare spatium.* 3° *Quod potest mutare spatium, est mobile; atqui quodlibet corpus potest mutare spatium; ergo quodlibet corpus est mobile* [2].

---

ca? Similiterque quatuor, et sic porro usque ad decem? Duo autem pauca sunt. Ergo et decem » (Laert., lib. VII, segm. 82). Inde ratio nominis intelligitur. Nam Sorites dictus est a σωρός, *acervus*; quia in eo semper superiori aliquid additur, tamquam granum acervo tritici (Cic. *De Divinat.*, lib. II, c. 4). Praeclarum huius captiosae argumentationis exemplum videre licet apud Horatium, *Epist.* lib. II, Epist. I, ubi quosdam aetatis suae irridet, qui poetas non merito, sed vetustate existimabant.

[1]) Cf p. 81. Vid. B. Alb. M., *De Praedic.*, tract. IV, c. 6.

[2]) Hic praetereunda non est sententia com. Tracy, qui ex eo profectus, quod in vero iudicio notio attributi cum notione subiecti continetur, putavit, quamlibet argumentationem non aliud esse, quam idearum quamdam consecutionem, cuius secunda a prima, tertia a secunda, ac ita deinceps eliciatur, quoad illarum tota series evolvatur, quemadmodum telescopium ex pluribus tubis alio in alio inclusis constat, eoque magis porrigitur, quo plures tubi alius ab alio eliciuntur. Ita, ne ab allato exemplo discedamus, ab idea corporis elicitur idea του esse in spatio, ab hac autem idea του posse esse in spatio, et ab hac rursus alia του posse mutare spatium, et deinceps. Exinde Tracyus confecit, quamlibet argumentationem esse necessario seriem enunciationum, in quibus attributum antecedentis fit subiectum consequentis; proindeque soritem esse primitivum, ac genuinum ratiocinationis genus, ad quod syllogismus, ceteraeque argumentationes reducuntur (*Ideologia*, part. III, *Logica*, t. I, c. 1). Hanc doctrinam Tracyus, quemadmodum alia non pauca, ex Logica P. Buffierii mutuatus est, qui contendit veram, utilemque formam argu-

152. Quo sorites rite concludat, illud sedulo cavere oportet, ne qua enunciatio ambigua, aut falsa in illum irrepat; haec enim nexum enunciationum infringeret, et per gradus minime congruentes ad conclusionem duceret. Quam ob rem Cotta apud Ciceronem merito reprehendit soritem, quo deos humana esse specie Velleius concludebat hunc in modum: «Quoniam deos beatissimos esse constat, beatos autem sine virtute nemo esse potest, nec virtus sine ratione constare, nec ratio nusquam inesse, nisi in hominis figura, hominis esse specie eos confitendum est [1] ». En vitium, quod in eo Cotta deprehendit: « Beatos esse deos sumpsisti. Concedimus. Beatum sine virtute neminem esse posse. Id quoque damus, et libenter quidem. Virtutem autem sine ratione constare non posse. Conveniat id quoque necesse est. Adiungis nec rationem esse, nisi in hominis figura. Quem tibi hoc daturum putas ? Si enim ita esset, quid opus erat te gradatim isthuc pervenire ? Sumpsisse tuo iure ? Quid autem est isthuc gradatim ? Nam a beatis ad virtutem, a virtute ad rationem video te venisse gradibus. A ratione ad humanam figuram quomodo accedis ? Praecipitare istud quidem est, non descendere [2] ».

153. Denique *Dilemma* est argumentatio constans ex antecedente disiuncto, cuius quaecumque pars assumatur, semper aliquid contra adversarium concluditur [3]. Hoc argumenti genere Phocion urgebat Philippi legatos consulentes, ut saltem pro filiis oblata munera acciperet. « Aut mei, inquit, similes erunt, aut dissimiles; si similes, idem

---

mentationis esse connexam consecutionem terminorum ac enunciationum, et formam syllogisticam in Scholis quidem adhiberi posse, tamquam ad imbecillam iuvenum intelligentiam accommodatiorem, sed extra scholae cancellos plerumque esse non solum inanem et futilem, sed etiam ridiculam et salebrosam (Secund. *Log.* art. 3, § 122-126, 129-132). Verum nullo negotio intelligitur Buffierium et Tracyum naturam ratiocinationis haud perspexisse. Nam, cum nos soritem conficientes, de subiecto affirmamus novas qualitates, quas in attributi notione evolvenda deprehendimus, sane illas non attribuimus subiecto, quia in subiecto intuemur, sed quod perspicimus illas convenire attributo, et attributum convenire subiecto. E. g., nos tribuimus corpori posse esse in alio spatio, posse mutare spatium, esse mobile, quippe quod perspicimus haec omnia pertinere ad attributum primae enunciationis, nempe esse in spatio ; et hoc attributum convenire cum subiecto eiusdem enunciationis, nempe cum corpore. Iam, quoties attributum cum subiecto coniungimus, eo quod comperimus utrumque cum tertio convenire, syllogismum conficimus. Sorites igitur ex syllogismis necessario conficitur, ad eosque reducitur, non contra. Vid. Degerando, *Des signes*, etc., part. II, c. I, t. IV, p. 6 sqq.

[1]) *De nat. Deor.*, lib. I, c. 18.

[2]) *Ibid.*, c. 32.

[3]) Nominis origo est a δις et λαμβανω, cum sit *sententia utrinque carpens*, ob eamdemque rationem a Tullio (*Dispp. Tuscull.*, V, c. 15) *cornutum disserendi genus* vocatur.

hic agellus illos alet, qui me ad hanc dignitatem perduxit; sin autem dissimiles mei sint futuri, nolo meis impensis illorum ali, augerique luxuriam [1] ».

154. Potissimae dilemmatis leges hae sunt: Primum oportet partium disiunctionem integram esse, ne adversarius, negando antecedens, elabatur. Ita frustra probat Cicero, mortem timendam non esse, ex eo quod animus vel pereat cum corpore, vel post mortem aeternum beatus sit futurus [2]. Deest enim tertium membrum, quod animus post mortem potest esse aeternum infelix. Secundo requiritur, ut id, quod de quavis parte concluditur, necessario concludatur: ob quam etiam rationem vitiosum est allatum Ciceronis dilemma; nam in falsa hypothesi, quae sumit animam cum corpore perire, mors est timenda, tum quia mors per se est malum, tum quia gravissimi dolores interitum comitari possent. Tertio, dilemma huiusmodi esse debet, ut in eum, qui eo utitur, ab adversario retorqueri nequeat; alioquin evaderet in illud sophisma, quod stoici ἀντιστροφον, latini *reciprocum* dixere. Cuius generis pervulgatum est illud Protagorae contra Evathlum, quem ipse instituendum ea lege sumpserat, ut alteram pactae mercedis partem tum demum penderet, cum primam causam agens vinceret. At cum Evathlus, ne ad solvendum cogeretur, oblatas causas detrectaret, eum in ius vocatum ita magister compellavit: « Disce, stultissime adolescens, utroque id modo fieri, ut reddas quod peto, sive contra te pronunciatum fuerit, sive pro te. Nam, si contra te lis data fuerit, merces mihi ex sententia debebitur, quia vicero; sin vero secundum te iudicatum fuerit, merces mihi debebitur ex pacto, quia tu vicisti ». Ad ea respondit Evathlus eodem argumento: « Disce tu quoque, magister sapientissime, utroque modo fieri, ut non reddam, quod petis, sive contra me pronunciatum fuerit, sive pro me. Nam, si iudices pro causa mea senserint, nihil tibi ex sententia debebitur, quia ego vicero; sin contra me pronunciaverint, nihil tibi ex pacto debebo, quia non vicero ». Subdit Gellius: « Iudices dubiosum hoc et inexplicabile esse quod dicebatur rati, ne sententia sua, utramcumque in partem dicta esset, ipsa se rescinderet, rem iniudicatam reliquerunt [3] ».

---

[1]) Plutar. *in Phocione*. Sunt, qui dilemma unum, idemque esse cum syllogismo disiuncto existimant. At falluntur; nam dilemma a syllogismo disiuncto differt, quod in hoc una pars necessario assumitur, et alia reiicitur, in illo autem idem de toto concluditur, quod singulis partibus antea probatum est.

[2]) *De senectute*, c. 19.

[3]) *Op. cit.*, lib. V, c. 10.

ARTICVLVS TERTIVS

De Inductione, sive Syllogismo inductivo

155. Inductio, uti ante innuimus, est ratiocinatio, quae a syllogismo specie differt [1]. Ut ratio huius discriminis patefiat, simulque natura inductionis penitus cognoscatur, structura utriusque argumentationis prae oculis ponenda est.

Syllogismus, ut iam diximus, ab universali ad particulare descendit, sive aliud ab alio, utpote sub eo comprehensum, eruit. Exinde duo consequuntur. Primum est, quod in syllogismo terminus minor, sive subiectum conclusionis est aliqua species, vel aliquod individuum; terminus autem medius, cuius ope cognoscitur, utrum terminus maior, sive attributum conveniat, an non illi subiecto, est genus, sub quo illa species; vel species, sub qua illud individuum comprehenditur. Alterum est, quod termini in syllogismo hunc ordinem inter se servare debent, ut in propositione medius terminus cum attributo conclusionis, sive quaestionis propositae comparetur, atque in assumptione subiectum eiusdem conclusionis sub medii ambitu comprehendi intelligatur. E. g., ad queastionem, utrum *omnis homo polleat sensu*, syllogismo resolvendam, assumitur, tamquam terminus medius, notio *animalis*, cui tamquam generi, *homo* refertur. In propositione autem attributum nempe *pollere sensu*, cum *animali* convenire, atque in assumptione subiectum, nempe *homo*, sub animali comprehendi statuitur; atque inde in conclusione colligitur notionem *hominis* cum notione *pollere sensibus* convenire. Quapropter syllogismus conficitur hoc modo: *Animal est praeditum sensibus; atqui homo est animal; ergo homo est praeditus sensibus.*

156. At vero, inductio a particularibus ad universale progreditur; idest in ea illud de toto in consequenti enunciatur, quod in antecedenti singulis partibus eius convenire compertum est. Inde fit, ut in inductione terminus minor, sive subiectum, sit aliquod totum, et terminus medius in singulis partibus illud totum constituentibus consistat. Deinde termini in inductione hunc ordinem servant, ut in propositione attributum quaestionis propositae cum singulis partibus, quae officium medii praestant, coniungatur, atque in assumptione statuatur huiusmodi partes efficere subiectum quaestionis, quod est totum ex illis partibus conflatum; unde in conclusione attributum cum subiecto, sive cum toto consentire colligitur. E. g., quaestio, utrum *omne animal sit praeditum sensibus*, inductione, ita resolvitur: Assumuntur, tamquam terminus medius, singula animantia, quae genus *animal*, quod est subiectum, efficiunt; in propositione

---

1) Cf p. 99.

autem singula animantia cum attributo *esse praeditum sensibus* convenire perspicitur, atque in assumptione singula animantia *totum*, sive genus *animal* efficere statuitur; unde in conclusione *omne animal* cum *esse praeditum sensibus* coniungitur. Quapropter inductio conficitur hoc modo: *Homo, leo, canis, bos, et cetera animantia praedita sunt sensibus; atqui homo, leo, canis, bos, et cetera animantia sunt genus animal; ergo omne animal est praeditum sensibus.*

157. Ex his schematis colligitur aeque inductionem, ac syllogismum constare ex tribus terminis, et ex tribus enunciationibus, in quibus iidem termini secum invicem conferuntur; ast illam ab isto ex utroque capite discriminari, ita ut huiusmodi argumentationes, quemadmodum Fratres Discalceati Collegii Complutensis aiunt, « sortiantur dispositiones essentialiter diversas, et ex consequenti specifice differant [1] ». Enimvero, quod ad terminos attinet, maior, nempe *esse praeditum sensibus*, communis est inductioni, et syllogismo; sed qui medius est in inductione, nempe *homo, leo* etc., in syllogismo minoris officio fungitur; et contra, qui est minor in illa, nempe *omne animal*, in hoc medius est. Quamobrem termini inductionis, quemadmodum Aristoteles sanxit, ita ad terminos syllogismi se habent, ut in ea terminus maior de eo, quod est terminus medius in syllogismo, per id, quod in eodem syllogismo est terminus minor, praedicetur [2]. Praeterea terminus medius in syllogismo, dum rationem exhibet, propter quam extrema in conclusione connectuntur, ab his luculenter distinguitur. In inductione autem terminus medius rationem continet, ob quam attributum in conclusione cum subiecto coniungitur, et simul unum, idemque est cum subiecto; quia partes, quae in praemissis officio medii funguntur, unum, idemque sunt, ac totum, quod ex iis conflatur, quodque subiectum in conclusione est. Hanc ob causam ab Aristotele dictum est inductionem versari in iis, « quorum non est medium »; proindeque ipsam esse syllogismum « *primae et immediatae propositionis* [3] ».

---

[1]) *Dispp. in Arist. Dialecticam*, lib. III, c. I, Lugduni 1637.

[2]) *Anal. Prior.*, lib. II, c. 23, ed. Waitz. Cf B. Alb. M., *Prior. Anal.*, lib. II, tract. VII, c. 4.

[3]) *Op. cit.*, ibid. Ne autem aequivocationi adytus pateat, adnotandum est totum, ac partes, quae ipsum efficiunt, si spectentur, tamquam res, ab se vere non distingui; sed si considerentur conceptus, quibus intellectus partes, et totum, quod ex ipsis conflatur, intelligit, eos diversos esse, quia partes seiunctas a toto intelligere nobis licet. Iam termini in omni ratiocinatione considerantur tamquam conceptus, non tamquam res; quia logica non naturas rerum, sed ordinem, quem intellectus inter conceptus rerum ponit, expendit. Itaque alius in inductione logice spectata est terminus, qui significat partes, alius autem est terminus, qui significat totum, quod ex ipsis componitur; unde nihil prohibet, quin in ipsa terminus, qui significat partes, officium *medii*,

158. Quod autem ad enunciationes pertinet, harum ordo quodammodo immutatur; si quidem, quoniam inductio a particularibus ad universale assurgit, et syllogismus ab universali ad particulare descendit, necesse est, ut conclusio inductionis efficiat maiorem syllogismi [1]. Praeterea minor, etsi in utraque specie ratiocionationis iisdem vocabulis exprimatur, tamen diversam vim habet; namque in inductione significat terminum medium *efficere* terminum minorem; e. g., *homo*, *canis*, *leo*, etc. efficiunt *omne animal*; sed in syllogismo terminum minorem in medio *contineri*, puta *homo*, *canis*, *leo* etc. continentur in *animali* [2].

---

et terminus, qui significat totum, officium *minoris* praestet. Ex his perspicitur in inductione terminum medium inveniri, cum quo terminus maior, et terminus minor comparantur, quippe quod, ut iam dictum est, in propositione maiori terminus maior, sive attributum praedicatur de partibus, hoc est, patefit ipsum partibus convenire, aut non convenire; in propositione minori terminus minor, sive *totum* praedicatur de ipsis partibus, hoc est, patefit illas partes esse, quae totum constituunt; quocirca in conclusione attributum de ipso toto praedicatur. Quae cum ita sint, patet inductionem appellari syllogismum *immediatae propositionis*, non quia sine ullo medio construitur, atque immediatam cognitionem gignit; sed quia medium, quod in ipsa adhibetur, etsi spectatum logice diversum sit a subiecto, tamen idem re ipsa est, ac subiectum, cum istud complectatur totum, illud autem partes, quae totum constituunt. Hoc inductionem a syllogismo discriminari luculenter commonstrat; nam in syllogismo medium non modo *logice*, sed etiam *in se* spectatum a subiecto differt. Nec Aristotelem aliter sensisse putandum est. Namque ipse structuram inductionis explanans, docuit, ut iam diximus, in ea, non secus ac in syllogismo, tres terminos inveniri, illosque hunc ordinem inter se habere, ut unum in altero per tertium inesse, aut non inesse significent. Atqui, cum unum in altero per tertium inesse, aut non inesse cognoscitur, convenientiam, vel discrepantiam unius cum altero *mediate*, non vero *immediate* cognosci manifesta res est. Inductio igitur, prout ab Aristotele explicata fuit, non immediatam, sed mediatam cognitionem gignit. Ex quo vides Aristotelem in ea sententia versari non potuisse, quod inductio sine medio construitur (cf Philosophos Complutenses, *Op. cit.*, lib. III, c. 9); proindeque audiendum non esse ab. Gratryum, qui inductionem veluti *immediatam* argumentationem ab Aristotele explicatam fuisse censuit. Vid. *Logique*, lib. IV, c. 1, et 2, p. 1 sqq, Paris 1855.

[1]) Hinc Aristoteles dixit inductionem principia suppeditare, ex quibus syllogismus proficiscitur (*Anal. Post.*, lib. I, c. 1, et 18, et *Ethic. Nicom.*, lib. VI, c. 3), atque ideo ipsam esse « viam, quae ad principia ducit »; *Anal. Post.*, lib. I, c. 23.

[2]) Inductionem, et syllogismum, tamquam duas species argumentationis, ab Aristotele habitas fuisse colligere licet tum a locis, quae paullo ante, et pag. 99 laudavimus, tum praecipue ex *Top.*, lib. I, c. 12, ubi dixit omnem ratiocinationem per syllogismum, aut per inductionem fieri. Hanc fuisse Aristotelis sententiam, eamque esse veritati apprime consentaneam, praeter Albertum M. (*Top.*, lib. I, tract. III, c. 4), s. Thomam (*In lib. I Post.*, lect.

159. Quae cum ita sint, liquet vehementer falsos esse Wathel yum [1], Galluppium [2], Rosminium [3], Iul. Simonum [4], quod Wolfium [5] secuti statuerunt inductionem non esse aliud, nisi enthymema, sive ut ab eis enthymema definitur, syllogismum, in quo propositio subintelligitur, atque huiusmodi propositionem esse hoc pronuntiatum: *Quidquid singulis convenit, aut non convenit, id toti, quo singula continentur, etiam convenit, vel non convenit.* Et sane, in primis inductio a syllogismo discriminari non potest ex eo, quod aliqua enunciatio in ipsa omittitur. Etenim, quoniam inductio, perinde ac syllogismus, actionem intellectus ignotum a noto elicientis significat, ea profecto tot enunciationes exhibere debet, quot sunt iudicia, quibus intellectui ad ignotum e noto eliciendum opus est. Atqui ad ignotum e noto eliciendum tria iudicia, ut diximus, expostulantur. Ergo inductio tres enunciationes, non secus ac syllogismus, complecti debet. Quod si quandoque in inductione aliqua praemissarum omittitur, id non est formae logicae eius tribuendum, sed commodo disserentis, quem aliquam praemissam intellectui auditorum perviam praetermittere interdum iuvat. Verum, quoties inductio, prout forma propria eius expostulat, effertur, non pauciores, quam tres enunciationes, contineat necesse est.

160. Praeterea absurdum est enunciationem, quae inductione omitti potest, esse maiorem propositionem, atque hanc in pronuntiato, a quo inductio vim suam sumit, contineri. Enimvero in qualibet ratio-

---

III), Scotum (*In lib. II Prior.*, q. VIII, n. 5, et 8), aliosque posteriores Interpretes, tenuerunt inter nuperos Hamilton (*Fragm., Log.*, p. 250-254, ed. cit.), Ravaisson (*Metaph. d' Arist.*, lib. III, c. 2, t. I, p. 499-501, Paris 1837), Mallet (*Études phil.*, t. I, p. 216, Paris 1844), Martin (*Philosophie spirit. de la nature*, part. I, c. 9, p. 115 sqq, Paris 1849) ceterisque omissis, Trendelenburg (*Elem. log.*, § 35, p. 107, et 108, ed. cit.). Ex quo patet Reidium, cui Dugald-Stewart (*Èlémens* etc., trad. Peisse, part. II, c. 4, sect. 2, Paris 1845), aliique adstipulati sunt, longe a vero aberrasse, cum scripsit Aristotelem, ceterosque Logicos ante Baconem nonnisi syllogismo usos esse, *Analyse de la Log. d' Arist.*, c. VI, sect. 2, *Oeuvr.* t. I, p. 205, Paris 1836. Nec quemquam moveat, quod Aristoteles inductionem ad syllogismum revocat (*Prior. Analyt.*, lib. II, c. 23). Namque « inductio, ait Albertus, in syllogismum reducitur materialiter, et non formaliter ita quod forma inductionis reducatur in formam syllogismi, sed quia materia nunc existens sub forma inductionis reducitur ad acceptionem formae syllogisticae » (*In II Prior. Anal.*, tract. VII, c. 4). Quod quidem fit, si in ea conclusio loco maioris ponatur, et vicissim, quemadmodum ex propositis schematis patet.

[1]) *Syst. log.* (angl.), lib. IV, c. 2, § I, p. 210, et 216, ed. 2, Lond. 1829.

[2]) *Lezz.* etc., lez. LVII, vol. I, p. 314, ed. cit.

[3]) *Log.*, lib. II, sez. IV, c. 3, art. 2, § 2, n. 1002, p. 315, ed. cit.

[4]) *Manuel de phil., Log.*, c. 6, p. 252, Paris 1846.

[5]) *Log.*, part. IV, c. 6, § 450, Franc. 1736.

cinatione distinguere oportet enunciationem universalem, quae illius est fundamentum, ab enunciationibus, quae eius elementa sunt; si quidem, ut s. Thomas advertit [1], enunciatio, quae officio fundamenti fungitur, structuram ratiocinationis non ingreditur, sed principium evidens complectitur, cui veritas logica ipsius ratiocinationis innititur. Id argumento ex concessis probare in promptu est. Nam, si principium, ex quo veritas syllogismi deductivi pendet, ipsis adversariis concedentibus, syllogismum, tamquam pars eius, non ingreditur, ne illud quidem principium, ex quo pendet veritas syllogismi inductivi, partem, seu elementum inductionis esse tenendum est; si quidem eamdem esse utriusque principii rationem ipsimet adversarii diffiteri non possunt, nec re ipsa diffitentur.

161. Ut error Wolfii planior fiat, iuvat aliquod inductionis exemplum afferre, in quo propositio, quam ipse subintelligi contendit, etiam significatur. Si quis tres angulos omnis trianguli esse aequales duobus rectis inductione demonstrare vellet, inductionem, secundum Wolfium, hoc modo concinnare deberet: *Quidquid competit singulis inferioribus, id etiam competit superiori; atqui triangulo rectangulo, triangulo obtusangulo, et triangulo acutangulo habere tres angulos aequales duobus rectis competit; ergo omni triangulo habere tres angulos aequales duobus rectis competit.* Iam nemo non videt in praemissis huius syllogismi non inveniri subiectum conclusionis, nempe, *omne triangulum*, sed dumtaxat praedicatum eius, hoc est, *habere tres angulos aequales duobus rectis*, atque idcirco subiectum, et praedicatum conclusionis non comparari cum termino medio in praemissis, prout natura cuiuslibet ratiocinationis expostulat [2].

162. Ex his perspicitur, si quando disserens in inductione aliquam praemissarum, ut iam innuimus, omittat, hanc non esse principium logicum, ex quo eius vis pendet, sed propositionem minorem, quae singularium enumerationem plenam esse statuit. Ita, si quis inductionem, quam exempli gratia attulimus, duabus enunciationibus hoc modo exprimeret: *Triangulum rectangulum, acutangulum, et obtusangulum habent tres angulos aequales duobus rectis; ergo omne triangulum habet tres angulos aequales duobus rectis*; enunciatio, quae subintelligitur, est minor, nempe, *triangulum rectangulum, triangulum acutangulum, et triangulum obtusangulum sunt omne triangulum* [3].

---

[1]) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. II, a. 3 ad 2.

[2]) Cf Arist., *Anal. Post.*, lib. I, c. 3.

[3]) Hinc Aldrichius (*Compendium Logicae*, apud Hamiltonum, *Op. cit.*, ibid., p. 260), eiusque abbreviatores Oxonienses (cf Hamilton *ibid.*) minus, quam Wathelyus, a veritate aberrarunt. Ipsi enim, etsi inductionem re ipsa esse syllogismum, in quo aliqua praemissarum omittitur, docent; tamen fatentur hanc neque esse propositionem maiorem, neque pronunciatum illud, quod in-

163. At, si inductio a syllogismo ratione formae, uti iam vidimus, differt, potestne ad illum revocari? Nunnulli recentes, quibus Barth. Saint-Hilaire pollicem pressit[1], senserunt inductionem a syllogismo quidem distingui, sed commode posse revocari ad syllogismum tertiae figurae, quia medium in ambabus eius praemissis officio subiecti fungitur. Sed haec opinio etiam reiicienda est. Etenim, quamvis in inductione, perinde ac in syllogismis tertiae figurae, medius terminus in utraque praemissa sit subiectum; tamen inductiones, uti Albertus M. advertit[2], ad syllogismos tertiae figurae reduci non possunt, quia in his conclusio est semper particularis, in illis autem semper universalis. Neque illud praetermittendum est, quod idem B. Doctor adnotavit, reductionem ad materiam, non autem ad formam spectare; quia in reductione remanet eadem materia, nempe iidem termini, eaedemque enunciationes, sed forma mutatur. Quocirca ad quamcumque figuram syllogismi inductio reducatur, ratum, firmumque manet formas utriusque argumentationis specie inter se differre, ut una ad aliam reduci nequeat[3].

164. Ad inductionis naturam explanandam maximi momenti est exponere discrimen, quod inter inductionem *completam*, atque *incompletam* intercedit. Recentes Logici, ut apud Wolfium[4] videri potest, inductionem in *completam* et *incompletam* diviserunt. Inductio, eorum sententia, completa dicenda est, cum in antecedenti numerantur omnes res singulares, quae alicui speciei, vel omnes species, quae alicui generi subiiciuntur; incompleta autem, cum antecedens integram singularum rerum, aut specierum enumerationem non complectitur. Ita inductione completa utuntur Geometrae, ubi statuunt angulum ad centrum esse duplum anguli ad circuitum eidem arcui insistentis; in tribus enim modis, quibus angulus ad circuitum potest crura dimittere ad arcum, cui angulus ad centrum innititur, hoc verum esse demonstrant. Contra, inductione incompleta probant Physici omnia corpora esse gravia; quia cuncta corpora experiri haud possibile est.

165. Iam diffitendum non est enumerationem partium in inductione, nisi cum inductio in scientiis mathematicis, et abstractis adhibetur, integram et plenam actu esse non posse; quia cunctas res, quae ad aliquam speciem, vel ad aliquod genus pertinent, enumerare haud possibile est. At vero, inductio incompleta ea ratione, qua a recentibus Logicis explicatur, quatenus nempe ex manca partium enumera-

---

ductioni veritatem largitur, sed esse propositionem minorem, quae inferiora in maiori enumerata totum superius, quo continentur, constituere adstruit.

[1]) *Log. d' Arist.*, trad. etc., Prèf., t. I, p. LVIII, et Adnot. in *Anal. Prior.*, lib. II, c. 18, t. II, p. 325 sqq.

[2]) *Prior. Anal.*, lib. II, tract. VII, c. 4.

[3]) *Ibid.* — [4]) *Op. cit.*, ibid., § 440.

tione, quae uti manca intelligitur, quidquam legitime concludere possit, ratiocinationis legibus adversatur. Et sane, revocandum in memoriam nobis est non posse quidquam ab alio inferri, nisi unum altero contineri, aut unum cum altero idem esse perspiciatur; ideoque eam esse cuiuscumque ratiocinationis praecipuam legem, ut conclusio praemissis amplior non sit. Atqui in inductione incompleta, prout a recentibus Logicis explicatur, haec lex non servatur. Ergo huiusmodi inductio ratiocinationis praecipuae legi adversatur. Assumptio ex eo demonstratur, quod in conclusione huiusce inductionis de toto aliquid enunciatur, quod in antecedenti de omnibus, et singulis partibus non cognoscitur; totum autem, ut manifestum ex se est, universalius est partibus, quae integrae haud sunt.

166. Itaque statuendum est, quoties in inductione partium enumeratio actu integra esse non potest, oportere, ut haec, etsi reapse manca sit, pro plena, atque integra accipiatur. Quapropter veteres, et politiores Scholastici tradunt, cum cunctae partes non numerantur, inductionem rite non concludere, nisi addatur *et sic de singulis*, aut *et sic de ceteris*. E. g., quoniam omnia corpora esse gravia experiri haud possibile est, inductio, qua omnia corpora esse gravia concluditur, ut legitima ratiocinatio dici possit, hoc modo est construenda: *Istud corpus est grave, et illud, et illud, et sic de singulis corporibus* [1] *dicendum est; atqui hoc corpus, et illud, et illud, et alia corpora sunt omne corpus; ergo omne corpus est grave.* Apposite s. Thomas: « Oportet supponere, quod accepta sint omnia, quae continentur sub aliquo communi; alioquin nec inducens poterit ex singularibus acceptis concludere universale [2] ».

167. Quo iure autem enumeratio manca pro integra accipiatur, sive quo iure suppositio illa *et sic de singulis, et sic de ceteris* fiat, per *principium analogiae* ab iisdem Scholasticis perbelle explicatum fuit, quod ipsi post Aristotelem concinnabant hoc modo: *Natura est deter-*

---

[1]) « Quamvis, B. Albertus inquit, singularia sint infinitae multitudinis, ut dicit Plato; tamen ad inductionem perfectam oportet in summa inducere, non quod singillatim numerentur, sed ut brevius collecta insinuentur, dicendo *et sic de singulis*, vel *sic de aliis* »; *Prior. Anal.*, lib. II, tract. VII, c. 4. Hinc Scholastici etiam docent partes, quae enumerantur, induci *in propria forma*, quae vero comprehenduntur illis verbis *et sic de singulis*, induci *sub clausula communi*; et ideo *inducere in propria forma*, et *inducere sub clausula communi* diligenter distinguunt.

[2]) *In lib. II Post.*, lect. IV. Cf Scot., *In lib. II Prior. Anal.*, q. VIII, n. 5 et 6. Ex his patet Hamiltonum, cum docuit inductionem numquam posse recte concludere, nisi enumeratio partium vel actu integra sit, vel tamquam integra cogitetur, haud statuisse quidquam novi; sed vix illud innuisse, quod a Scholasticis copiose explicatum fuerat.

minata ad unum [1], vel, *Natura eodem modo operatur, nisi impediatur* [2]. Enimvero, quoties aliqua proprietas in multis individuis eiusdem speciei constanter inventa est, dubitari non potest, quin ipsa ad eorum naturam pertineat [3]. Atqui ne dubitari quidem potest, quin natura eodem modo operetur. Ergo, quoties aliqua proprietas in multis individuis eiusdem speciei constanter inventa est, dubitandum non est, quin illa in reliquis individuis nondum observatis quoque occurrat [4].

168. Quae cum ita sint, liquet inductionem *completam* illam dici oportere, in cuius antecedenti omnes partes *actu* enumerantur [5]; *incompletam* vero illam, in cuius antecedenti non integra, sed, ut Aristoteles inquit, *sufficiens* partium recensio fit [6], atque ceterae ex vi principii analogiae [7] subaudiuntur, ita ut in conclusione de toto in-

---

1) Cf s. Thom., I, q. XLI, a. 2 c.

2) Cf s. Thom., *Ibid.*, q. XIX, a. 4 c., et *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. III, a. 1 c.; Scot., *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. IV, n. 9, et inter recentes Scholasticos Ioan. Vincentium e Congr. Doctr. Christ., *Cursus philosoph.*, lib. VI, sect. 4, p. 781, Tolosae 1658. De vi huiusmodi principii alibi disseremus.

3) Cf s. Thom., I, q. LI, a. 1 c.

4) Ex his perspicitur Royer-Collardum (*Fragm. théorètiques*, n. VI, ad calc. *Opp.* Reidii, ed. cit., t. IV, p. 279 sqq), Remusatium (*Essais* etc., Ess. X, § IV, p. 425, Paris 1842), Franckium (*Diction. phil.*, art. *Induction*, t. II, p. 258), aliosque nuperos vehementer deceptos fuisse, quod Scholasticos *principium analogiae* prorsus latuisse putarunt.

5) Inductionem *completam* non esse puram, putamque *tautologiam*, uti Baconiani pertendunt, alibi a nobis demonstrabitur.

6) *Anal. Prior.*, lib. I, c. 30. *Sufficiens*, cum Aristotele inquimus; nam, si recensio partium in antecedenti inductionis incompletae non sit sufficiens, ita ut aliquid in paucis singularibus observatum sit, illud in ceteris inveniri est probabile, non vero certum. E contrario, illud, quod *sufficienter*, sive in pluribus constanter experti sumus, in ceteris eiusdem speciei etiam inveniri certum est. Hinc Scholastici inductionem incompletam in *perfectam*, et *imperfectam* diviserunt; *perfectam* autem vocarunt illam, quae *sufficientem* enumerationem partium exhibet, ideoque certitudinem parit; *imperfectam* autem illam, quae, cum non sufficientes partes enumeret, conclusionem certam non efficit (cf Scot., *Op. cit.*, q. cit., n. 3, et 8). Quapropter haec divisio inductionis in *perfectam* et *imperfectam* ad inductionem *incompletam* dumtaxat pertinet; siquidem inductio *completa*, cum omnes partes *actu* enumeret, semper *perfecta* est. Hinc Hamiltonus falsus est, quod confudit divisionem inductionis in *perfectam* et *imperfectam* a Scholasticis traditam cum divisione eius in *completam* et *incompletam*. Vid. *Fragm.*, loc. cit., p. 245.

7) Advertito principium, quod veram efficit conclusionem inductionis, sive *completae*, sive *incompletae*, esse illud, quod p. 101 innuimus, id est: *Quidquid omnibus, et singulis individuis convenit, etiam toti speciei convenit; et quidquid convenit omnibus, et singulis speciebus, convenit etiam generi.* Nisi quod in inductione incompleta ad statuendam illam clausulam *et sic de singulis*, aut *et sic de ceteris* vis principii analogiae admittenda est.

feratur illud, quod in antecedenti de omnibus partibus tam enumeratis, quam subauditis dicitur.

169. Ex iis, quae in natura inductionis incompletae explananda disseruimus, nullo negotio intelligitur veram inductionem incompletam ab Aristotele, et a ceteris Philosophis ante Baconem de Verulamio ignoratam non esse, immo a Scholae Doctoribus late, diligenterque explicatam fuisse; proindeque falsos esse Stewartium [1], et Bouilletum [2], qui ab omnibus Philosophis ante Baconem non aliam inductionem, nisi completam, perspectam fuisse autumarunt [3]. Sed, quoniam fere omnes Philosophi saec. XVII, et XVIII Baconem summis laudibus extollunt, eo quod inductionem nonnisi ea ratione, qua ab illo explicata fuit, veram, utilemque esse putant, praestat breviter edisserere, quid Baco de inductione docuerit. Baco inductioni, quae usque ad sua tempora tradita fuerat, quamque *vulgarem* appellitavit, duo vitia obiecit. Horum primum est, quod ipsa procedit solum per *affirmativas*, cum non aliud praestet, quam quod in singulis individuis ea, in quibus consentiunt, enumeret; ex quo fit, ut ex quolibet experimento contrario destruatur. Alterum est, quod a singularibus ad universale statim, nempe, *neglectis axiomatibus minoribus*, et *mediis omnibus*, avolat. Quapropter Baco inductionem, « de qua dialectici loquuntur, quae procedit per enumerationem simplicem partium, tamquam puerile quoddam » obtrudit [4], « pinguem, et crassam » appellavit, contenditque ipsam « naturam tantum abesse, ut perficiat, ut eam pervertat, et detorqueat [5] ». Vera autem inductio, eius sententia, est, quae 1° procedit *per reiectiones*, et *exclusiones*, sive quae non affirmat aliquid de aliquo, nisi postquam illud de iis omnibus, in

---

[1]) *Op. cit.*, ibid., p. 239, et 240.

[2]) *Oeuvr. phil. de Bacon*, t. II, *Introd.*, Paris 1834.

[3]) Inductionem incompletam ab Aristotele ignoratam non fuisse confirmatur 1° ex eo, quod ipse in suis libris, iisque praesertim, qui ad scientias naturae spectant, huiusmodi inductione saepissime usus est (cf Ritter, *Hist. de la phil. ancien.*, trad. Tissot, lib. IX, c. 4, t. III, p. 173, Paris 1836). 2° Ex eo, quod inductionis usus, Stagiritae sententia, in iis versatur, quae sensibus subiiciuntur, et experientiam constituunt; ast hisce in rebus integram enumerationem conficere possibile non est, quia fieri nequit, ut unus, vel multi homines cunctas res, quae aliquam speciem constituunt, vel cuncta *phaenomena*, sive, ut aiunt, *facta*, quae ad aliquam legem naturae stabiliendam requiruntur, experiri possint. Neque ille locus obstat, in quo Aristoteles inductionem per omnium partium enumerationem fieri docuit (*Anal. Prior.*, lib. II, c. 23). Etenim, quemadmodum in h. l. Averroes adnotavit, partium enumeratio, Aristotelis iudicio, integra esse debet *secundum opinionem*, non *secundum veritatem*. (Vid. Averr., *Opp.*, t. I, fol. 161 *verso*, Venetiis apud Iuntas 1574.)

[4]) *N. O.*, t. I, lib. I, aphor. CV, *Opp.*, t. II, p. 102, et 103, Amstelaedami 1694.

[5]) *De augm. scient.*, lib. V, c. 2, *Opp.*, t. I, p. 268.

quibus non invenitur, negaverit, adeo ut *per negativas* tot, quot sufficiunt, *super affirmativas* concludat; 2° quae non statim, sed gradatim, hoc est, per axiomata media ad suprema progreditur[1]. Ut autem inductio *per negativas* ad *affirmativas* perveniat, triplex ordo experimentorum instituendus est. Primo enim oportet explorare omnes res, quae in eadem natura sunt; deinde omnes alias, quae, etsi ad illas proxime accedant, tamen data natura carent; denique illas, in quibus eadem natura magis, magisque invenitur. Tribus hisce experimentis confectis, a natura rei, de qua quaestio est, excludendae sunt primo proprietates, quae in ipsa re non inveniuntur; tum illae, quae in aliis rebus diversarum naturarum occurrunt; tum denique illae, quae, natura illa crescente, decrescunt, et, illa natura decrescente, crescunt. Facta autem hac *reiectione*, proprietates, quae supersunt, illi naturae, circa quam quaestio versatur, tribui possunt. En exemplum inductionis, quod ad definitionem caloris inveniendam ipsemet Baco adduxit. Si quis naturam calidi, ope inductionis, investigare velit, primo inquirere debet species rerum, quae calorem habent, ut radii solis, meteora, aliaque huiusmodi; secundo alias species, quae calore quidem destituuntur, sed magnam adfinitatem cum primis habere videntur; tertio illas species, in quibus calor decrescit, aut crescit, scilicet illas, quae *potentia*, aut *actu* calida sunt, quaeque magis, minusve incalescunt[2].

170. Ast in primis inductio Baconiana, si rei substantiam spectes, a vulgari minime differt; si quidem utraque a singularibus ad universale progreditur, itemque utraque in naturae observatione fundatur[3]. Neque Baco aliquid de logica inductionis forma docuit, quia non exposuit, quomodo enunciationes in inductione disponantur, quem ordinem inter se termini in enunciationibus habeant, et quo iure ex praemissis conclusio eruatur; sed dumtaxat regulas exposuit, secundum quas singularia observanda et expendenda sunt, ut inde pronunciata universalia colligi queant; id quod profecto ad inductionem, prout est argumentatio logica, minime pertinet. Quapropter illud certum nobis est, quod Remusatius fidenter inculcavit, « nullam esse inductionem baconianam[4] ».

171. Praeterea, haud fieri potest, ut inductio procedat per *negativas*, et *exclusivas*. Etenim ad conficiendas illas exclusiones, quas Baco proposuit, cognoscendae a nobis essent omnes proprietates, quae in natura rei, de qua quaestionem instituimus, non inveniuntur, et omnes proprietates, quae in cunctis aliis naturis rerum, inveniuntur.

---

1) *N. O.*, ibid., et lib. II, aph. XI-XX, p. 145-192.
2) *N. O.*, lib. II, aph. XI-XX, p. 145-192.
3) Cf Rèmusat, *Essais de la philoph.*, Ess. VI, § 2, 3, p. 259 sqq, ed. cit.
4) *Bacon* etc., lib. III, c. 3, p. 315, not. 2.

Ast hoc haud possibile est, quippe quod, cum numerus rerum, ex quibus mundus constat, propemodum infinitus sit, haud possibile est, nedum in cunctis generibus rerum, in uno dumtaxat cuncta individua experiri, ut, quibus proprietatibus ipsa polleant, quibusve careant, cognoscamus [1].

172. Denique, ad pronunciatum universale inductione concludendum haud requiritur, ut inductio procedat per *negativas*, et *exclusivas*; sed sufficit inductio, quae per *affirmativas* progreditur. Etenim haec, uti diximus, principio analogiae innititur; istud autem principium certos nos reddit id, quod in plerisque individuis constanter inveniri experimur, ad eorum essentiam pertinere, ideoque non esse aliquid proprium eorum, quae observata sunt, sed aliquid, per quod ipsa ad speciem referuntur. Neque dicas cum Bacone conclusionem inductionis, quae per *affirmativas* procedit, esse semper incertam, et vacillantem; quia fieri potest, ut alicui naturae quamdam proprietatem tribuamus, quae ab aliis nondum exploratis destrui posset. Nam, quandoquidem nulla natura, ut s. Augustinus advertit [2], ex proprietatibus secum pugnantibus conflari quit, verendum non est, ne in individuis cuiusdam naturae unquam detegamus proprietates illis repugnantes, quas in ipsis iam constanter experti sumus.

En quam vana est inductio a Bacone tradita, cuius subsidio « opus mentis universum de integro resumere [3] », atque « humanum intellectum naturae et rebus parem efficere [4] » sibi proposuit, cuique encyclopedistae totum, quantus est scientiarum progressus, acceptum vulgo referunt [5].

---

[1]) Baco asseruit, Platonem *aliquatenus* usum esse inductione; quae procedit *per reiectiones et exclusiones* (*N. O.*, lib. I, aph. CV). At considerandum est cum Cousino (*Hist. de la phil.*, leç. VII, *Opp.* t. I, p. 174), Platonem in suis Dialogis id sibi proposuisse, ut per adversarum opinionum confutationem veritatem stabiliret; qua de re ipsi licuit *per reiectiones et exclusiones* argumentari. — [2]) *Enchir. de Fide, Spe, et Charit.*, c. XIII, n. 4.

[3]) *N. O.*, Praef. — [4]) *Ibid.*, § 19.

[5]) Neminem latet Baconi aequales, aut suppares fuisse Copernicum, Tychonem, Kepplerum, Viette, Fermatium, Gregorium a Sancto-Vincentio, Boyleum, Hookium, Galileum, Cartesium, Gregory, Borrellium, Kircherum, atque alios in natura investiganda exercitatissimos, multaque praeclara et utilissima ab eis inventa fuisse. Quare Baconem prorsus delirasse tenendum est, cum rerum physicarum ignorantiam aetati suae saepe, acerbisque verbis exprobravit, eique medendi gratia se *Novum Organum*, seu *Instrumentum* menti humanae largitum esse sibi adblanditus est. Iure igitur hac de re graviter cum eo questus est cl. Thomas Boldaeus et ipse anglus (*Epist.* ad Franc. Baconem, qua candide expendit eius *Cogitata et visa*, inter *Opp.* Baconis, ed. cit. t. III, p. 49 sqq). Cf Ios. De Maistre, ceteroquin adversus Baconem nimis iniqui, *Examen de la phil. de Bacon*, passim, Lyon 1835, et Vhewell, *Philosophia scientiarum inductivarum* (angl.), c. II, ed. 2, vol. II, p. 226-251.

PARS SECVNDA

1. Postquam de Syllogismi, qui est proprium obiectum Logicae [1], *forma* disseruimus, ordinis ratio postulat, ut *materiam*, circa quam syllogismus versari potest, expendamus. Iam syllogismus ex diversitate materiae, ut alibi diximus [2], triplicis generis est, nempe, *apodicticus*, *dialecticus*, et *sophisticus*. Syllogismus *apodicticus*, sive *demonstrativus*, ille est, qui ex principiis necessariis, sive ab ipsa rei natura petitis conficitur. Syllogismus autem *dialecticus* est, qui ex principiis probabilibus, hoc est, extra naturam rei sumtis, puta ab omnium, aut plurimorum, maxime sapientum, auctoritate [3] constat. Denique syllogismus *sophisticus* ille est, cuius principia, etsi probabilia videantur, tamen probabilia non sunt [4]. Cum autem naturam conclusionis talem esse oporteat, qualis est natura principiorum, ex quibus elicitur, conclusio in syllogismo demonstrativo est enunciatio *necessaria* tum in se, tum relata ad nostram cognitionem; in syllogismo dialectico est enunciatio *probabilis*, ita ut, etiamsi in se spectata sit necessaria, tamen ab intellectu non tamquam necessaria, sed tamquam probabilis apprehendatur, quippe intellectus illam ex principiis extra naturam rei positis cognoscit [5]; denique in syllogismo sophistico conclusio est enunciatio *falsa*, quae speciem veritatis habet.

---

[1]) Cf p. 35. — [2]) Pag. 37.

[3]) Ea, quae omnibus, aut pluribus, maxime sapientibus, videntur, *probabilia* dicuntur; quia, ut, post Stagiritam (*Topic.*, lib. I, c. 1), advertit Boëtius, huiusmodi sunt, « ut mox ac audita sunt, approbentur »; *De diff. Top.*, lib. I, p. 861, et 862.

[4]) Nemo miretur, cur syllogismus, dum est unicus ex parte *formae*, multiplex evadat ex parte *materiae*. Nam, quemadmodum quaelibet species rerum naturalium ratione formae, sive essentiae est unica, et tamen in pluribus individuis ratione materiae determinata invenitur; ita, etsi unica sit forma syllogismi, tamen plures eius modi ex diversitate materiae discriminantur.

[5]) Aliqua enunciatio, quae in se est necessaria, si relata ad nostram cognitionem spectetur, potest esse vel etiam necessaria, si nempe ex principiis propriis rei trahatur, vel non necessaria, sed dumtaxat probabilis, si ex principiis extra naturam rei sumtis eliciatur. E. g., haec enunciatio: *Anima humana est immortalis*, quae est in se necessaria, potest, quod ad cognitionem nostram spectat, esse vel necessaria, si ex principiis animam constituentibus, vel dumtaxat probabilis, si ex consensu omnium gentium, aut ab auctoritate nobilissimorum sapientum, aut ab aliis id genus momentis colligatur.

Quapropter syllogismus demonstrativus *certam* illam cognitionem gignit, ex qua *scientia* efficitur; syllogismus dialecticus gignit cognitionem *probabilem*, ex qua *opinio*, non scientia existit [1]; denique syllogismus sophisticus *errorem* parit [2].

2. Itaque haec secunda pars Logicae in tres partes rursus dividitur, quarum prima *sophisticam*, secunda *dialecticam*, tertia *demonstrativam* complectitur. Sophistica rationem docet, qua captiosas cavillationes, quibus verum impugnari potest, detegere, et resolvere nobis licet. Dialectica modum ostendit, quo res quaesita probabilibus argumentis inveniri potest. Demonstrativa denique de illa demonstratione agit, ex qua scientia gignitur.

3. Iam tum demonstrativae, tum dialecticae, et sophisticae tractatio maximi momenti esse nemo certe, nisi qui vires humanae mentis ignorat, inficiari potest. *Demonstratio* enim, quippe quae intimas causas rerum pandit, veluti *interiorem domum* scientiae constituit; *dialectica* autem, et *sophistica* viam demonstrationi parant, ex qua scientia efficitur, ideoque sunt velut *vestibulum scientiae*; siquidem *sophistica* removet impedimenta, quae viam ad scientiam ducentem obstruunt [3], et *dialectica* auxilia praebet, quae iter ad scientiam minus salebrosum ei reddunt [4], quia mens nostra, quemadmodum ex dicendis pa-

---

[1]) Perspicuum est syllogismum dialecticum, tum etiam, cum conclusio, circa quam versatur, est in se enunciatio necessaria, opinionem, non scientiam gignere; quia nos tum solum cognitione scientifica rei potimur, cum rem ex eius principiis propriis cognoscimus.

[2]) Tria haec genera ratiocinationis cum naturis rerum, ad quarum cognitionem destinantur, mirifice consentire s. Thomas ostendit hunc in modum: « Actus rationis sunt similes, quantum ad aliquid, actibus naturae, unde et ars imitatur naturam, in quantum potest. In actibus autem naturae invenitur triplex diversitas. In quibusdam enim natura de necessitate agit, ita quod non potest deficere. In quibusdam vero natura ut frequentius operatur, licet quandoque possit deficere a proprio actu. Unde in his necesse est esse duplicem actum, unum, qui sit ut in pluribus, sicut cum ex semine generatur animal perfectum; alium, quando natura deficit ab eo, quod est sibi conveniens, sicut cum ex semine generatur aliquod monstrum propter corruptionem alicuius principii. Et haec etiam tria inveniuntur in actibus rationis. Est enim aliquis processus necessitatem inducens, in quo non est possibile esse veritatis defectum, et per huius rationis processum scientia acquiritur. Est autem et alius rationis processus, in quo ut in pluribus verum concluditur, nec tamen necessitatem habens. Tertius vero rationis processus est, in quo ratio a vero deficit, propter alicuius principii defectum, quod in ratiocinando erat observandum »; *In lib. I Poster.*, lect. I.

[3]) « Ad scientiam, inquit s. Thomas, concurrit in sui acquisitione expulsio contrarii »; *In lib. II Sent.*, Dist. IX, q. 1, a. 2 *sol.*

[4]) « Opinio, ait idem sanctus Doctor, ex syllogismo dialectico causata est via ad scientiam, quae per demonstrationem acquiritur »; 3, q. IX, a. 3 ad 2.

tescet, ita comparata est, ut ex imperfecta, et probabili alicuius rei cognitione ad perfectam, et scientificam illius cognitionem progrediatur. Quare sophistica *ratione negativa*, dialectica autem *ratione positiva* ad scientiae effectionem concurrit [1].

CAPVT PRIMVM

De syllogismo sophistico

ARTICVLVS PRIMVS

Varia sophismatum genera exponuntur

4. Syllogismus sophisticus is est, qui vel ex iis, quae probabilia videntur, sed non sunt, vel ex probabilibus, sed contra leges syllogismi componitur. Priori modo dicitur peccare *materia*, altero *forma*. At, cum forma essentiam syllogismi efficiat, perspicuum est syllogismum, qui forma peccat, non esse proprie syllogismum, sed *paralogismum*, hoc est, falsum syllogismum. Quandoquidem autem syllogismus sophisticus ad fallendum spectat, illius vitium occultum esse oportet, ita ut sophisma non manifeste, sed sub specie veri falsum exhibeat. Itaque sophisma definiri potest: *Syllogismus ad speciem ita conflictus, ut falsum sub specie veri concludat* [2]. Syllogismus, qui ad fallendum instituitur, ab Aristotele, et a Scholasticis *elenchus sophisticus* dictus fuit; *elenchus*, sive *redargutio*, quia, cum aliquid falsum concludit, exinde thesim ab adversario defensam redarguit [3]; et *sophisticus*, quia Sophistae hasce captiosas argumentationes usurpabant, ut adversarium inducerent aut ad negandum id, quod concesserat, aut ad concedendum id, quod negaverat [4]. Quantae utilitatis doctrina de sophismatis sit, disce ab ipso philosophiae peripateticae irrisore Franc. Bacone, qui iussit « *Elenchos*, veluti monitores, adhiberi, quo facilius detegantur fallaciae [5] ».

5. Iamvero, sophismata vel a *vocibus*, vel a *rebus* extrui possunt. Extruuntur a *vocibus*, cum aliqua vox, quae in eadem disputatione pluries diverso sensu adhibetur, accipitur quasi veluti unum semper

---

[1]) Cf Trendelenburg, *Op. cit.*, p. 103, et 104, ed. cit.

[2]) Audire iuvat s. Augustinum: « Sunt enim multa, quae appellantur sophismata, falsae conclusiones rationum, et plerumque ita veras imitantes, ut non solum tardos, sed ingeniosos etiam minus diligenter attentos decipiant »; *De Doctr. Christ.*, lib. II, c. 31, n. 48. Cf Clem. Alex., *Strom.*, lib. I, c. 8.

[3]) Hinc *elenchus* dicitur esse *syllogismus cum contradictione conclusionis*, (Arist., *De sophisticis elenchis*, c. 9, § 5, ed. Didot); hoc est, syllogismus, cuius conclusio propositioni ab adversario propugnatae contradicit.

[4]) Sophistae dicebantur ii, qui, non ut invenirent verum, sed *ostentationis*, ut Tullius ait (*Acad.*, lib. II, c. 32), *aut quaestus causa* philosophabantur.

[5]) *De augm. scient.*, lib. V, c. 4, p. 297, Amstelaedami 1694.

significet; a *rebus* vero, cum res, quae quadam similitudine continentur, pro iisdem sumuntur. Quapropter sophismatum alia sunt *in voce*, alia *in re*, sive, ut Scholae aiunt, vel *in dictione*, vel *extra dictionem*, prout vel in apparenti identitate vocis aut orationis, vel in apparenti identitate rerum fundamentum habent.

6. Ratio autem, ob quam hi duo maxime universales fontes sophismatum assignantur, in eo consistit, quod error proprie in intellectum cadit, et conceptiones intellectus ad res, quas repraesentant, et ad nomina, quae significant, referuntur. Quapropter sophista et a rebus, et a sermone, quo res significantur, occasionem alios fallendi capessere facile potest.

7. Aristoteles, qui se hoc caput logicae primum omnium tradidisse merito gloriatus est, omnia sophismata ad tredecim genera revocavit, atque horum sex *in dictione*, et septem *extra dictionem* esse dixit. Recentes, et nuper Rosminius [1], sophismata aliter, ac Aristoteles, numerarunt, et plura, quam tredecim, esse censuerunt [2]; verum, si ipsa penitus considerentur, vel nomen sophismatum non merentur, vel ad aliquid illorum, quae Aristoteles recensuit, facile revocantur. Quare nos recensionem sophismatum aristotelicam, quam Scholastici amplexati sunt [3], sectabimur.

8. Sex genera sophismatum, quae *in dictione* versantur, haec sunt: *Figura dictionis*, *homonymia*, *aequivocatio*, *amphibolia*, *accentus*, *compositio*, et *divisio*.

Sophisma *figurae dictionis* existit, quoties duae dictiones, quae diversa significant, propter similitudinem suae desinentiae sumuntur, quasi idem significent. Puta, si, quoniam *operari* similiter, ac *amari*, desinit, illud, perinde ac istud, *passionem* significare dicatur, atque inde haec argumentatio construatur: *Amari est pati*; *ergo etiam operari est pati*.

Sophisma *aequivocationis* committitur, cum una, eademque vox, quae sine ulla variatione plura significat, duabus diversis significationibus in argumentatione adhibetur. E. g., si quis nullum sidus latrare contendit, sophistice redargui potest hoc modo: *Quoddam sidus est canis*; *atqui canis latrat*; *ergo quoddam sidus latrat*.

Sophisma *amphiboliae* efficitur, quoties plures dictiones, quae per se sumtae unum significant, coniunctae multiplicem significationem pariunt. B. Albertus M. ex Aristotele hoc attulit exemplum: *Quoscumque vellem accipere*, *vellem quod me acciperent*; *atqui pugnantes vel-*

---

[1]) *Logica*, lib. II, sez. 3, p. 211 sqq, ed. cit.

[2]) Cf Auctorem *Artis cogitandi*, part. III, c. 19, p. 192 sqq, ed. cit.

[3]) Vid. Alb. M., *Elenchorum libri duo*; *Opp.*, t. I, p. 840 sqq, ed. Jammy; s. Th., Opusc. XXXIX *De Fallaciis*; Scot., *In lib. Elench. Quaestiones*; *Opp.*, t. I, p. 224 sqq, ed. Wadding.

lem me accipere; ergo vellem quod pugnantes me acciperent, quod est falsum [1].

Fallacia *accentus* habetur, cum aliqua vox incomplexa in argumentatione diversis accentibus adhibetur, quorum causa diversas res significat. Hoc genus sophismatum praesertim apud Graecos obtinuit; usus enim accentuum in graeca lingua frequentissimus est. Huic generi sophismatum etiam accensentur, quae ab ambiguitate generis, vel quantitatis sumi possunt. Omnium instar istud sit, quod a quantitate sumitur: *Qui occidit, moritur; atqui gladius occidit; ergo gladius moritur*; quia *occidit*, si secunda syllaba corripiatur, idem valet ac *moritur*, sin producatur, idem ac *interficit*.

Denique, si oratio sensu diviso vera est, coniuncto autem falsa, *fallacia compositionis* existit, quoties sensu coniuncto accipitur; sin autem sensu composito dumtaxat est vera, *fallacia divisionis* erit, si sensu diviso sumatur. Exemplum prioris fallaciae hoc est: *Quemcumque possibile est ambulare, vel scribere, fieri potest, ut ambulet et scribat; atqui possibile est eum, qui sedet, ambulare, et eum, qui scribit, non scribere; ergo fieri potest, ut sedens ambulet, et non scribens scribat.* Posterioris autem istud: *Duo, et tria sunt paria, et imparia; atqui quinque sunt duo, et tria; ergo quinque sunt paria, et imparia.*

9. Sophismata autem *in re*, sive *extra dictionem*, sunt: *Fallacia accidentis, dicti non simpliciter, ignorationis elenchi, petitionis principii, non causae pro causa, plurium interrogationum.*

Fallacia *accidentis* existit, quoties id, quod in praemissis de medio *per accidens* praedicatur, accipitur quasi de ipso secundum essentiam praedicetur, et propterea de subiecto conclusionis etiam praedicatur. Etenim, quoniam id, quod per accidens alicui speciei convenit, non semper invenitur in individuis, quae ad ipsam pertinent; idcirco ex eo solum, quod individuum alicui speciei subiicitur, deduci non potest ipsum aliqua proprietate praeditum esse, quae ad speciem per accidens pertinet, licet fortasse in eo inveniatur. Exemplum ab Alberto M. mutuemur, quod est huiusmodi: *Homo currit; Socrates est homo; ergo Socrates currit*; aut, *Homo non currit; Socrates est homo; ergo Socrates non currit* [2]. Iam perspicuum est utrumque syllogismum ob fallaciam accidentis esse falsum, sive Socrates currat, sive non currat; si quidem, cum *currere*, aut *non currere*, sit accidens hominis, curratne Socrates, an non, ex eo tantum, quod Socrates est homo, cognosci non potest.

Fallacia *dicti non simpliciter*, seu *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, existit, vel cum ex eo, quod aliquid alicui secundum aliquam rationem convenit, ipsum ei *simpliciter* convenire colligitur,

---

[1]) *Op. cit.*, lib. I, tract. I, c. 3.
[2]) *Ibid.*, c. 3.

vel e contrario, cum ex eo, quod aliquid alicui *simpliciter* convenit, ipsum ei secundum aliquam rationem, qua ipsi non convenit, quoque convenire conficitur. Priori modo haec fallacia committitur, si dicatur: *Aethiops est niger*; *ergo non est albus. Aethiops est albus dentibus*; *ergo est albus. Ergo Aethiops est albus, et non est albus.* Posteriori autem modo, si dicatur: *Aethiops est niger*; *ergo est niger dentibus*; aut, *Cygnus est albus*; *ergo est albus pedibus* [1].

Fallacia, quae *ab ignoratione elenchi*, seu *redargutionis* originem habet, efficitur, quando ea, quae in praemissis statuta sunt, veluti opposita in conclusione colliguntur, dum re ipsa opposita non sunt; unde sophista adversarium *redarguere* videtur, sed re vera non redarguit. Inde intelligis hoc sophisma *ignorationem elenchi*, seu *redargutionis* vocari; quia sophista, qui illo utitur, patefacit se ignorare, quomodo adversarius redarguendus sit. Multorum exemplorum, quae Albertus M. adduxit [2], hoc unum instar sit: *Duo sunt quidem duplum unius, sed non sunt duplum trium*; *ergo sunt duplum, et non duplum.* Duplum, et non duplum, quae veluti secum pugnantia in conclusione obtruduntur, in praemissis secum non pugnant; quia in praemissis idem non dicitur duplum, et non duplum, prout ad idem, sed prout ad diversa, nempe ad *unum*, et ad *tria* refertur.

Petitio principii habetur, quoties id, quod probandum est, non per aliud, et notius, sed per se ipsum, ideoque per aeque ignotum probatur; sive, ut s. Thomas ait, quoties « idem assumitur ad probationem sui ipsius sub alio vocabulo [3]». In hoc sophisma incurreret, quisquis probaturus *hominem currere*, argumentaretur hoc modo: *Animal rationale currit*; *atqui homo est animal rationale*; *ergo homo currit*; quia, cum homo, et animal rationale sint idem, in hac argumentatione idem per idem probatur.

Fallacia *consequentis* committitur, quoties in connexis consecutio reciprocatur, quae capax reciprocationis non est. Haec duos modos habere potest. Primus est, cum, posito consequenti, contra ac ante statutum est [4], una ponitur et antecedens; puta, *Si homo est, animal est*; *atqui est animal*; *ergo est homo.* Alter est, si ex eo, quod aliud ex alio consequitur, etiam quod illi opponitur, huic veluti oppositum obtrudatur; puta, *Si homo est, animal est*; *atqui homo non est*; *ergo non est animal* [5].

---

[1]) Cf B. Alb. M., *ibid.*, c. 8. Haereticos hoc genere sophismatum saepe usos esse testes sunt prae caeteris s. Gregorius Nazianz., *Orat.*, XXXV, et s. Aug., *De Doctr. Christ.*, lib. II, c. 18, n. 26, et c. 22, n. 32.

[2]) *Ibid.*, c. 11.

[3]) *Op. cit.*, c. 12. Cf B. Alb. M., *Elench.*, lib. I, tract. III, c. 13.

[4]) Cf p. 106, et 107.

[5]) Cf Alb. M., *Op. cit.*, lib. I, tract. III, c. 15, et 16, et s. Thom., *Opusc.*

Fallacia *non causae ut causae* existit, cum falsae conclusionis veluti causa propositio sumitur, quae eius causa re ipsa non est. Huic generi fallaciae locus est in syllogismis, qui *ad impossibile* ducunt, hoc est, in iis syllogismis, in quibus primo *ex hypothesi*, hoc est, ex propositione, quam adversarius posuit, conclusio manifeste impossibilis deducitur; deinde per hanc conclusionem manifeste impossibilem propositio, quam adversarius posuit, destruitur. E. g., si quis hominem esse asinum contendat, licet contra eum argumentari hoc modo: *Nullus asinus est animal rationale*; *homo est asinus*; *ergo homo non est animal rationale. Sed hoc est falsum*; *ergo falsum est hominem esse asinum* [1]. Qua in argumentatione ex eo, quod adversarius contendit, scilicet *hominem esse asinum*, elicitur conclusio manifeste impossibilis, nempe *hominem non esse animal rationale*; et quoniam haec conclusio est manifeste impossibilis, inde conficitur falsam esse propositionem, quae illius causa est, scilicet *hominem esse asinum*. Iam liquet fallaciam *non causae ut causae* committi, quando sophista propositionem, quam tuetur, veluti causam conclusionis manifeste impossibilis obtrudit, cum non illa, sed aliae falsae propositiones, quae conclusioni ab eo praemittuntur, huius falsitatem gignant. Alb. M. ex Aristotele hoc exemplum attulit. Sophista, si redarguere velit adversarium, qui animam, et vitam esse idem contendit, argumentari potest hoc modo: *Quidquid corruptioni est contrarium, est generatio*; *atqui vita est contraria corruptioni, quia ipsa est contraria morti, quae est quaedam corruptio*; *ergo vita est generatio, proindeque vivere est generari. Atqui hoc est absurdum*; *ergo absurdum quoque est animam, et vitam esse idem*. In hac argumentatione, prima conclusio procul dubio manifeste absurda est; quia quisquis vivit, iam generatus est. Ast eius causa non est illa propositio, quam adversarius statuit, scilicet *animam, et vitam esse idem*; sed alia, quam sophista absurdae conclusioni praemisit, nempe *vitam, et mortem esse contraria*. Cuius rei illud argumento est, quod, etiamsi nulla ratio habeatur propositionis, quam adversarius tuetur, eadem conclusio absurda ex praemissis fluit. Illa autem propositio: *mortem, et vitam esse contraria*, prout in allata argumentatione accipitur, observante Alb. M., est falsa. Nam mors non accipitur veluti terminus dissolutionis, sed veluti motus dissolutionis corporis; hoc autem modo accepta non est contraria vitae, quia « quod corrumpitur, quamdiu corrumpitur, adhuc vivit [2] ».

---

cit., c. 13. Exemplum posterioris modi extat apud s. Augustinum: « Quia verum est, cum dicimus, Si orator est, homo est; ex qua propositione si adsumamus, Non est autem orator, non erit consequens, cum intuleris, Non est igitur homo »; *De Doctr. Christ.*, lib. II, c. 33, n. 51.

1) Vid. Alb. M., *Op. cit.*, lib. I, tract. III, c. 17.

2) *Elench.*, lib. I, tract. III, c. 18.

Fallacia *plurium interrogationum* existit, cum plures interrogationes ita componuntur, ut sive responsio sit aiens, sive negans, respondens semper falsitatis redarguatur. Ita, si quis sophista, ut apud Gellium est, te interroget, num *quidquid non perdidisti, habeasne, an non habeas*; utrumcumque negando, aut aiendo responderis, in captionem incides. Nam, si negaveris te habere, quod non perdidisti, ipse te redarguet hoc modo: *Quidquid non perdidisti, non habes; atqui oculos non perdidisti; ergo oculos non habes*; sin dixeris te habere, quod non perdidisti, te redarguet hoc alio modo: *Quidquid non perdidisti, habes; atqui cornua non perdidisti; ergo cornua habes* [1]. Huic fallaciae locus apud graecos dabatur; quia, eodem Gellio auctore [2], statuta a dialecticis lex erat, ut adversarius, quidquid rogatus esset, non aliter, quam aut aiendo, aut negando responderet [3].

10. Ex ista aristotelica sophismatum doctrina, quam Doctores mediae aetatis tamquam veritati consentaneam, omnibusque numeris absolutam esse putarunt, in promptu est nonnullas recentium philosophorum hac in re theorias refutare.

1° Ii falluntur, qui post Auctorem *Artis cogitandi* [4] docent sophismata esse syllogismos, qui aliquo, quodcumque hoc tandem sit, vitio laborant. Namque primo sophisma est syllogismus, qui non quolibet, sed qui occulto vitio laborat, ita ut is, ad quem redarguendum conficitur, facile decipiatur. Secundo, syllogismi, in quibus vitium latet, ut sophismata dici possint, debent esse non *demonstrativi*, sed *topici*, seu *dialectici*, ita ut ex iis procedant, quae videntur probabilia, et non sunt, non autem ex iis, quae videntur necessaria, et non sunt.

2° Decipiuntur quoque tum qui cum Auctore *Institutionum Lugdunensium* [5] *intellectum*, et *voluntatem*, tum qui cum Corsinio [6] etiam *sensum*, tum qui cum Rosminio [7] etiam *finem*, quem disputans sibi proponit, tamquam principia divisionis sophismatum, sumunt. Re vera, cum sophisma sit vitiosa argumentatio, principium, ex quo divisio sophismatum accipitur, in ipsa argumentatione quaerendum est; quia argumentatio non alia ex causa dici potest vitiosa, quam quod aliquod vitium ipsi inest. Atqui *voluntas*, *intellectus*, *sensus*, et *finis disputantis* syllogismum haud ingrediuntur, sed extra ipsum vagantur. Ergo divisiones sophismatum, quas laudati Logici statuerunt, et propugnarunt, falsae, absurdaeque sunt. Contra ea, vitium in syl-

---

1) *Noctes Atticae*, lib. VI, c. 2.
2) *Ibid.*; cf Laert., lib. II, segm. 135.
3) Vid. Vinckelmann, *In Plat. Euthydem.*, p. 124. — 4) Loc. cit.
5) Tom. I, *Log.*, dissert. III, c. 2, art. 5, p. 205-208, Bassani 1791.
6) *Log.*, part. IV, c. 7-9, p. 260-288, Venetiis 1764.
7) *Loc. cit.*

logismo, quemadmodum diximus, nonnisi vel *voces*, sive enunciationes, ex quibus efficitur, vel *res*, circa quas versantur, gignere possunt; hae enim sunt principia interna, nempe elementa, quae syllogismum constituunt. Quocirca non alia divisio sophismatum admittenda est, quam quae ab Aristotele, atque a Scholasticis constituta fuit, scilicet illorum, quae *in dictione*, ac illorum, quae *extra dictionem* versantur.

3° Expungenda sunt e numero sophismatum ea, quae *ad verecundiam*, *ad hominem*, atque *ad ignorantiam* Genuensis vocavit [1]. Quod ad primum attinet, Genuensis sophisma *ad verecundiam* illud appellavit, quo falsa thesis auctoritate probatur illustrium virorum, a quibus sine verecundia dissentire non licet. At perperam; nam, argumentationem, quae vitium continet, quantacumque sit auctoritas paucorum virorum, a quibus propugnatur, reiicere non est impudentia, sed magna laus; quia, uti s. Augustinus ait, « auctoritate quidem decipi miserum est [2] ». Argumentatio autem *ad hominem* inter sophismata numerari non potest. Ipsa in eo consistit, quod disputans falsam propositionem in argumentatione assumit, quia adversarius illam pro vera habet; eaque *ad hominem* vocatur, quia a propositione proficiscitur, quam adversarius concessit. Iam huiusmodi argumentatio inter sophismata non est numeranda, quia naturam sophismatis, uti ex dictis patet, non habet; sed potius, uti alibi dicemus, non parum utilitatis ad revincendum aliquem protervum adversarium habet. Denique ne illud quidem sophisma admittendum est, quod *ad ignorantium* vocatur. Hoc nomine illa argumentatio designatur, qua disputans adversarium probationes suas admittere cogit, non aliam ob rationem, quam quod adversarius meliores afferre non potest. Verum, ista argumentatio eiusmodi est, ut neminem decipere possit; si quidem nemo est, qui ignorat probationes disputantis non idcirco pro veris habendas esse, quod adversarius illis meliores concinnare non valet. At sophisma, ut saepe diximus, est argumentatio adeo concinnata, ut adversarium facile decipere possit [3].

ARTICVLVS SECVNDVS

De sophismatum causis, et locis, eorumque diversis solutionibus

11. Postquam cuncta genera sophismatum recensuimus, necesse est, ut *causas*, propter quas ipsa adversarium fallunt, *locos*, ex qui-

---

[1]) *La logica per gli giovanetti*, lib. IV, c. 2, art. 5, p. 174-189, ed. 5, Napoli 1802.

[2]) *De util. credendi*, c. 16, n. 36.

[3]) De hisce tribus, aliisque fallaciis, quas ceteris adiiciendas esse Genuensis voluit, consulendus est Rosellius, *Summa Philosophica* etc., *Log.*, Quaest. XXXI, art. 1, § 1225 sqq, Romae 1782.

bus peti a sophistis solent, atque *modos*, quibus solvenda sunt, exponamus.

Atque in primis *causae*, propter quas sophismata adversarium fallunt, duae sunt, hoc est, *causa apparentiae*, et *causa non existentiae*. Etenim, quoniam omne sophisma ad falsum sub specie veri insinuandum spectat, duo ad eius effectionem concurrant oportet, scilicet aliquid, ex quo id, quod falsum est, quamdam speciem veri mutuatur, atque aliquid, quo id, quod speciem veri prae se fert, re ipsa falsum est. Illud, quia in causa est, cur id, quod falsum est, veluti verum appareat, *causa apparentiae* in Scholis dicitur; hoc, quia efficit, ut id, quod veluti verum apparet, re ipsa verum non sit, *causa non existentiae* vocatur [1]. E. g., in *figura dictionis causa apparentiae* consistit in eo, quod quaedam voces, quae similem figuram habent, eamdem sententiam habere videntur; ex quo fit, ut facile decipiamur. Causa autem *non existentiae* in eo posita est, quod illae voces, quamvis eodem modo desinant, diversas tamen significationes habent. In sophismate *dicti non simpliciter* causa *apparentiae* agnoscenda est in hoc, quod id, quod *secundum aliquam rationem* dicitur, ei, quod *simpliciter* dicitur, simile esse apparet; et causa *non existentiae* in hoc, quod unum ab alio re ipsa diversum est.

12. Illud autem advertendum est diversas species sophismatum non ex eo constitui, quod efficit, ut id, quod verum apparet, falsum sit, sed ex eo, quod in causa est, cur id, quod falsum est, veluti verum appareat; sive, non ex diversitate causarum *non existentiae*, sed ex diversitate causarum *apparentiae*. Et sane sophisma non eo spectat, ut id, quod speciem veri habet, falsum esse ostendat, sed ut id, quod falsum est, sub specie veri exhibeat [2].

13. Quod autem spectat ad *locos*, quid nomine *loci* proprie significetur, in sequenti capite, in quo de syllogismo *topico* sermo erit, exponemus, quia ad ipsum tractatio locorum proprie spectat. Quod ad rem praesentem attinet, sciendum est locos sophismatum dici fontes, ex quibus argumenta sophistica efformantur.

14. Iam inter praecipuos locos, ex quibus sophismata petuntur, hi numerantur: 1° *Certus percontandi modus*. Nam sophista, si adversarium ad falsum ducere velit, eum interrogare debet, « non omni modo, ut B. Alb. M. scribit, sed quodammodo caute [3] », hoc est, ita ut quid sibi velit, eum celet. Quod quidem fit, si nullam rem certam ab eo roget; nam, cum respondens nullam rem certam propositam sibi videt, de qua disputetur, facile in errorem pertrahitur, quia parum curat, quid respondeat. 2° *Simulatum studium discendi*; si enim sophi-

---

[1]) Cf s. Thom., *Op. cit.*, c. 2.

[2]) Cf B. Alb. M., *Op. cit.*, lib. cit., tract. III, c. 6.

[3]) *Op. cit.*, lib. cit., tract. VI, c. 1.

sta se non tentandi, sed *discendi studio* interrogare profiteatur, fortasse fiet, ut respondens minus sibi caveat, atque id, quod ab eo interrogatur, facilius concedat. 3° *Varietas sectarum*; nam, quandoquidem quaelibet secta aliquid tuetur, quod ceterarum opinioni repugnat, sophista debet inspicere, ex quanam secta philosophorum respondens sit, eumque aliquid eorum rogare, quae ab eius secta contra ceterarum opinionem asseruntur. Hoc pacto facile coget respondentem, ne sectae suae adversetur, id palam profiteri, quod communi philosophorum opinioni repugnat [1].

15. Ei, qui causam alicuius sophismatis, et locum, unde ipsum oritur, detexit, haud difficulter licet vitium cognoscere, quo illud sophisma laborat; vitio autem sophismatis explorato, facilis patet ad eius solutionem via. Iam in primis sciendum est sophismatum dari posse solutiones non modo quae verae sunt, sed etiam quae verae esse videntur, dum verae non sunt, quaeque fucatae, et a Scholasticis *apparentes* dicuntur. Solutio *apparens*, seu fucata adhibetur, cum sophisma non ita solvitur, ut falsa argumentatio, quam continet, patefiat; sed ita, ut species, qua facile decipit, ei adimatur, patefaciendo illud, cum colligere videatur, revera non colligere. Huiusmodi solutiones propriae graecorum Philosophorum fuere. Nam, cum sophistae, gloriam aucupandi gratia, cavillationes captiosas construerent, profecto ipsi fine suo frustrabantur, si adversarius in illis solvendis non tam caveret, ne reprehenderetur, quam ne reprehendi videretur; quia plerique eorum, qui disputationi aderant, minus veras, quam quae veri similitudinem habent, rationes assequi poterant. Nihilominus illas adhibere non modo Philosophis, sed etiam Theologis interdum utile est. Etenim, quoniam haeretici, atque increduli, sanae rationis, veraeque Religionis dogmata impugnaturi, saepe captiosas cavillationes nectunt, e re est interdum illos non tam vere refellere, quam imperitiae in arte sua revincere, ut quodam, si fieri potest, pudore suffundantur, et nonnihil de redarguendi furore remittant [2]. Verum, quandoquidem verae solutiones ad scientiae adquisitionem utiles

---

[1]) Cum sophista hoc loco utitur, adversarium ad *paradoxum* concedendum cogit. Illud autem, quod opinioni vulgo receptae repugnat, *paradoxum* ideo vocatur; quia aliquid, quod est παρὰ δόξαν, *praeter opinionem*, complectitur. Paradoxa, quippe quae communi opinioni adversantur, semper falsa apparent; at nihil vetat, quominus interdum sint vera, sunt enim quaedam, circa quae vulgus hominum falli potest.

[2]) Apposite s. Augustinus: « Sunt verae connexiones ratiocinationis falsas habentes sententias, quae consequuntur errorem illius, cum quo agitur; quae tamen ad hoc inferuntur a bono, et docto homine, ut in iis erubescens ille, cuius errorem consequuntur, eumdem relinquat errorem »; *De Doctr. Christ.* lib. II, c. 31, n. 49.

sunt, nos, fucatis omissis, generales modos verarum solutionum exponemus.

16. Generales *modi*, quibus sophismata vere solvi possunt, ex causis generalibus, propter quas syllogismus potest esse falsus, perspiciendi sunt. Iam syllogismus, ut suo loco ostensum est, falsus esse potest vel quod in *materiam*, vel quod in *formam* peccat. Peccat in materiam, si aut ambae praemissae, aut alterutra illarum sunt falsae; peccat autem in formam, si nexus inter praemissas, et conclusionem desideratur. Syllogismus, qui in materiam peccat, in duo genera rursus dividitur, pro eo ut vel ex falsis verum, vel ex falsis falsum colligit. Tertium fingere haud possibile est; quia, ut saepe inculcavit Aristoteles, « ex veris quidem non licet falsum syllogismo colligere[1] ».

17. Iamvero, ex his nullo negotio intelligitur aliquod sophisma vere solvere volenti primo investigandum esse, anne ipsum in formam peccet; deinde, si ipsum vitio formae haud laborare perspexerit, num conclusio sit vera, an falsa. Si sophisma, quod in formam non peccat, falsam conclusionem habet, ad illud vere solvendum opus est duplici negatione. Namque in syllogismo, qui in formam non peccat, et falsam conclusionem habet, vel utraque, vel alterutra praemissarum falsa sit oportet; « non enim, B. Alberto aiente, syllogizatur falsum, nisi ex falso[2] ». Hinc oportet et negare ambas praemissas, vel alterutram, et negare, quod illa conclusio sit vera. Sin sophisma, quod in formam non peccat, veram habet conclusionem, non plus una negatione ad illius solutionem expostulatur. Et sane, si in sophismate conclusio est vera, utraque, vel alterutra praemissarum falsa sit oportet, alioquin nullus sophismati locus esse posset[3]. Quocirca utraque, vel alterutra praemissarum, numquam vero conclusio tollenda est.

---

[1]) *Analyt. Prior.*, lib. II, c. 2, § 2 et 3, ed. Didot. Cf *ibid.*, c. 4, § 15, et *Anal. Post.*, lib. I, c. 32, § 1. — [2]) *Op. cit.*, lib. cit., tract. II, c. 1.

[3]) Aliquando, ut idem Albertus subdit, « verum sequitur ex falsis, vel ex falso » (*Op. cit.*, ibid.; cf Arist., *Anal. Post.*, lib. I, c. 32, § 1, et *Anal. Prior.*, lib. II, c. 4, § 15). Hoc evenit, quoties extrema, etsi non conveniant medio, tamen conveniunt inter se; quippe quod, si ea quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se, non oportet, ut quae sunt eadem inter se, sint semper eadem uni tertio. Exemplum, quod adduxit, est hoc: *Omnis lapis est animal*; *omnis homo est lapis*; *ergo omnis homo est animal* (*ibid.*). Quo in sophismate repugnant medio *lapis* ambo extrema, nempe cum *animal*, tum *homo*; at maius extremum *animal* non repugnat minori *homo*; quia, si est homo, consequitur esse animal. Sed idem Beatus Doctor monuit ex falsis praemissis veram conclusionem aliquando sequi non *per se*, sive, ut Aristoteles ait, non *ex necessitate* (*Anal. Prior.*, loc. cit.), sed *per accidens*; quia praemissae falsae possunt esse causa conclusionis verae, non ex ea parte, quatenus sunt falsae, sed *ex parte materiae*, hoc est, quatenus ambae, si per medium a conclusione dissentiunt, per alterutrum extremum, quod continent, sunt veluti partes illius.

18. Ad solvendum autem syllogismum, qui in formam peccat, *distinctione*, aut *divisione* opus est. Enimvero, syllogismus in formam peccat, vel quia aliqua praemissarum, aut conclusio aequivoca, proindeque multiplex est, vel quia praemissae debitum ordinem cum conclusione non habent. Iam, si primo vitio formae laborat, distinguendum, seu dividendum est multiplex, quod in altera praemissa, vel conclusione est; sin altero, dividendae sunt praemissae a conclusione, sive ostendendum est conclusionem cum praemissis non connecti [1].

19. Haec de generalibus modis verarum solutionum. Speciales autem modos, quibus singula sophismata vere solvi possunt, exponere ratio huius nostri operis haud sinit. Quare unum, aut alterum, exempli instar, dumtaxat innuemus. Ne ab aliquo sophista per fallacias *compositionis*, et *divisionis* decipiamur, ea, quae ille sensu composito, a nobis sensu diviso, et quae ille sensu diviso, a nobis sensu composito explicanda sunt. Hoc enim pacto, postquam sophista uno sensu rem confecit, nos alterum sensum ei contrarium obiicimus, eumque idcirco nos reipsa non refutasse demonstramus. Ita, si quis cavilletur hoc modo: *Quo tu illum percussum vidisti, eo ille percussus est; atqui tu vidisti oculis tuis illum percussum; ergo oculis tuis illum percussisti*; respondendum ei est conclusionem esse falsam. Nam in propositione minori verba *oculis tuis* cum verbis, quae sequuntur, *illum percussum*, cuniuncta accipiuntur, cum verba *oculis tuis* dividenda sint a verbis *illum percussum*, et cum verbo, quod praecedit, nempe *vidisti*, coniungenda.

20. Alterum exemplum solutionem exhibet fallaciae *accidentis*, quae *extra dictionem* est. Si sophistae interroganti, *num tuus canis est pater tuus*, adversarius suum canem esse patrem suum neget, et Sophista cum radarguat hoc modo: *Hic canis est tuus; hic autem canis est pater; ergo hic canis est pater tuus*; adversarius conclusionem negare debet, patefaciendo ipsam a praemissis haud fluere. Namque *esse patrem*, ac *esse tuum* sunt duo accidentia, quorum unum ad essentiam alterius non pertinet, quia *canis* potest esse *pater*, quin sit *tuus*, et potest esse *tuus*, quin sit *pater*; unde ex eo, quod adversarius concessit canem et esse *suum* et esse *patrem*, sophista nullo iure inde conclusit: *ergo canis est pater tuus* [2].

Ita in exemplo, quod adduximus, praemissae falsae non sunt causa conclusionis verae *necessaria*, seu *per se*, quia hominem esse animal non est verum ex eo, quod *omnis lapis est animal*, atque *omnis homo est lapis*; sed sunt causa eius *contingens*, seu *per accidens*, quia in illis inveniuntur duo extrema, nempe *homo*, et *animal*, quae constituunt hanc conclusionem veram, *homo est animal*.

[1]) Cf B. Alb. M., *Op. cit.*, ibid.

[2]) Cf Arist., *De Sophis. Elench.*, c. 24, et B. Alb. M., *Op. cit.*, lib. cit., tract. III, c. 1.

CAPVT SECVNDVM

De syllogismo dialectico

21. Postquam ex instituto syllogismi sophistici examine didicimus vitia solvere, quae in syllogismo latere possunt, in praesentia opus nobis est tractationem syllogismi *dialectici* aggredi, ut quibus mediis circa res in quaestionem adductas probabile, vel verisimile expiscari nobis licet, perspiciamus. Haec pars Logicae, quae de probabilium argumentorum inventione tractat, *dialectica* [1], vel *topica* [2], proprio nomine designatur. Quantum utilitatis ex eius notitia in scientias redundet, iam innuimus, atque hic rursus inculcare lubet. Sane, quoniam mens humana veritatem non simplici intuitu, sed ope rationis a noto ad ignotum discurrentis plerumque apprehendit, necesse est, ut ad cognitionem perfectam, seu scientiam rerum assequendam veluti per quosdam gradus perveniat [3]. Hinc ipsa scientiam alicuius rei assequi volens initio inquirit, quid probabile, aut verisimile in ea sibi occurrit, et, postquam probabiles rationes de re quaesita invenit, causas investigat, ex quibus scientiam eiusdem rei acquirit. Quandoquidem dialectica ea est, quae rem quaesitam in utramque partem exagitans probabiles rationes hinc inde existentes nanciscitur, idcirco ipsa a s. Thoma post Aristotelem [4] *via* dicta est, quae ad scientiam rerum ducit [5]. Quod cum ita sit, nemo miretur dialecticam non modo ab antiquis, sed etiam a politioribus recentibus maximi habitam fuisse. Inter hos nominare lubet Baconem, et Vicum, quorum ille et *topicam generalem*, seu communem cunctis scientiis, et *topicas particulares* pro singulis commendavit [6]; hic vero topicam magno scientiarum, litterarumque incommodo aetate sua posthabitam esse saepe conquestus est [7].

---

[1]) Ἀπό τοῦ διαλέγεσθαι, *a colloquendo*, quia post Zenonem mos per interrogationes, et responsiones disputandi apud Graecos invaluit (cf Laert., lib. III, segm. 48). Quo modo disputatio per *dialogum*, nempe *colloquium* fieret, s. Augustinus exposuit his verbis: « Interrogando (*disputator*) eum, cum quo agit, cogat respondere quod verum est, et ex hoc ad aliud verum, quod quaerebatur, adducat, ubi maxime regnare dialectica dicitur »; *Contr. Cresc.*, lib. I, c. 16, n. 20.

[2]) Ratio est, quia ipsa τοῦς τόπους, *locos*, nempe quasdam propositiones universales exponit, quae disputatorem ad quaestiones probabilibus argumentis solvendas adiuvant. — [3]) S. Thom., *In lib. I Ethic.*, lect. II.

[4]) *Topic.*, lib. I, c. 2, § 5, et lib. VIII, c. 12, § 2.

[5]) Cf s. Thom., loc. cit. p. 125, not. 4.

[6]) *De augm. scient.*, lib. V, c. 3, p. 288, et 289.

[7]) *De studiorum ratione* etc., *Opp. latt.*, t. II, p. 9, Mediolani 1853.

ARTICVLVS PRIMVS

Quaestiones, quae in universum circa res institui possunt, recensentur, et quomodo in dialectica instituendae sint, exponitur

22. Dialectica, ut dictum est, viam ad verum inveniendum indicare debet. Atqui verum, ut Clemens Alex. advertit, inveniri non potest, nisi quaeratur [1]. Oportet igitur in ipso dialecticae vestibulo exponere, ad quot, et quaenam genera omnes *quaestiones* revocentur, quae de rebus institui possunt. Quam rem ut breviter quidem, sed plene absolvamus, inquiremus 1° in universum, *quot* sint quaestiones, quae de rebus institui queunt, 2° *quaenam* sint quaestiones, quae ad dialecticam spectant.

23. A priori capite ordiamur. Aristoteles sapienter monuit quatuor de re qualibet quaeri posse, nempe *an sit*, *quid sit*, *qualis sit*, *cur et unde sit*; quia haec quatuor sunt, quae de unoquoque sciri possunt. Enimvero scire nobis licet vel rei *existentiam*, vel rei *essentiam*, vel *qualitatem*, quae rei inhaeret, sed eius essentiam non efficit, vel *finem*, propter quem, et *causam*, ex qua res effecta est. Primum ad quaestionem *an res sit* pertinet, alterum ad quaestionem *quid sit*, tertium ad quaestionem *qualis sit*, postremum denique ad quaestionem *cur et unde sit* [2]. Iamvero quaestiones, *num res sit*, et *quid sit* versantur circa *subiectum*, quia spectant ad existentiam, et notionem rei, de qua aliquid quaeritur; et quaestiones *qualis res sit*, et *cur et unde sit* circa *praedicatum* : spectant enim ad existentiam, et caussam eius, de quo, an rei insit, quaeritur. Quaestiones, quae ad subiectum pertinent, sunt *simplices*, quippe quae circa solum subiectum versantur; et illae, quae pertinent ad attributum, *complexae*, quia affectionem una cum re complectuntur, non enim licet affectionem sine re, cuius est affectio, considerare. Utraeque autem instituendae sunt hoc ordine: Si ipsa existentia rei, de qua quaeritur, nos latet, quaestio *an sit* ponenda est, puta, *num sit centaurus*. Cui quaestioni nulla alia praecedere potest, quippe quod nihil de aliqua re quaerere licet, nisi ipsam esse constet. Illud dumtaxat innotescat necesse est, quid *nomine* rei quaesitae intelligatur; nulla enim quaestio, quaecumque ea sit, institui potest, nisi voces, quibus significatur, compertae sint [3]. Quod si vel ex se notum sit, vel inquisitione patefa-

---

1) *Quaestio*, eius iudicio, *ignorantiam*, et quaestionem *inventio* sequitur. « Neque enim, ait, fieri quidem potest, ut quis inveniat, non autem quaerat.... Sed eius est invenire, qui quaesierit: quaerere autem eius, qui prius existimaverit se nescire »; *Strom.* lib. VIII, c. 1.

2) *Anal. Poster.*, lib. II, c. 1.

3) « Antequam sciatur, ait s. Thomas, de aliquo an sit, non potest sciri

ctum rem esse, necesse est quaestionem instituere, *quid sit*, nempe de essentia rei, puta *quid sit anima*, quia ad scientiam rei acquirendam oportet eius essentiam nosse. Sin rem esse patescat, sed dubitetur, num aliquid ipsi inhaereat, locus erit quaestioni *qualis sit*, e. g., *an Deus sit omnipotens*, vel *an luna deficiat*. Cui subnectitur quaestio *unde et cur sit*, e. g., *quare luna deficiat*; si quidem, postquam exploratum est aliquid alicui inesse, reliquum est investigare, cur et unde fiat, ut illud ei inhaereat. Quamobrem si rem esse, atque hoc, aut illo modo affici experientia cognovimus, duabus quaestionibus locus erit, nempe *quid res sit*, et *propter quid sit*, ex quibus scientia absolvitur. Quod si res ipsa vel secundum ipsam existentiam sui, vel secundum aliquam affectionem, quae ipsi inhaeret, experientiam fugiat, tum, si primum, cunctae quaestiones; sin alterum, tres postremae obtinebunt [1].

24. Quod autem spectat ad connexionem, quam huiusmodi quaestiones invicem inter se habent, sciendum est, 1° quaestiones *an res sit*, et *qualis res sit* ad unam quaestionem revocari, quippe quod ambae ad existentiam rei pertinent, neque aliter differunt, quam quod una rem absolute, alia secundum aliquam affectionem respicit; 2° ad unicam quaestionem redire quaestiones *quid*, et *propter quid*, quippe quae ambae causam rei, ad quam referuntur, exprimunt, et quidem illa subiecti, haec affectionis; qui enim causas rei, nempe *propter quid* novit, is notionem rei, nempe *quid res sit*, simul discit [2]. E. g., si quis experientia edoctus est lunam deficere, quid sit lunae defectus nescit, quamdiu causa, per quam luna deficit, eum latet. Postquam autem cognovit ipsam esse interpositionem terrae inter lunam, et solem, simul cognoscit defectionem lunae esse privationem luminis ex terrae interpositione effectam; quocirca essentiam eclipsis una cum causa eius cognoscit. Vicissim, ubi essentiam rei noveris, causa eius ex se tibi occurret; evolvendo enim essentiam rei, efficitur, ut causa, ex qua sit, manifestetur. Et sane, quoniam essentia principia complectitur, ex quibus res efficitur, liquet ex cognitione essentiae cognitionem causae enasci [3].

---

proprie de eo quid sit, non entium enim non sunt definitiones; sed non potest ostendi de aliquo an sit, nisi prius intelligatur, quid significatur per nomen »; *In lib. I Poster.*, lect. II.

[1]) Cf, praeter Albertum M. (*Anal. Post.* lib. II, tract. I, c. 1), et s. Thomam (*In lib. II Anal. Post.*, lect. I, et II), Trendel., *Op. cit.*, §§ 15, 16, 60, 61, pp. 77-79, 140, 141.

[2]) Arist., *Anal. Post.*, lib. I, c. 2.

[3]) Cf s. Thomam, *Anal. Post.*, lib. II, lect. 1. Quandoquidem quatuor quaestionum aliae cum aliis facile commiscentur, factum est, ut deinceps a Philosophis pauciores numerarentur, uti videre licet apud Clem. Alexandr., *Strom.* lib. VIII, c. 6, et s. August., *Confess.*, lib. X, c. 10, n. 17.

25. Ex quibus intelligitur, quaestiones *an sit*, et *qualis res sit*, experientiam efficere, cum ipsae existentiam sive absolute, sive aliquo modo affectam constituant; et quaestiones *quid sit* et *propter quid sit*, quippe quae rei causam, et notionem inquirunt, scientiam progignere. At vero animadvertendum est duas priores quaestiones, etsi scientiam non efficiant, tamen ad illam efficiendam plurimum conferre, quia mentem ad causas rerum investigandas impellunt, ac adiuvant. Et sane, exploratum est 1° mentem nostram, cum apprehendit existentiam rei, cuius causam ignorat, ad ipsam causam investigandam naturaliter trahi, ut quid res sit, cognoscat; 2° perspectis affectionibus rei, haud difficulter cognosci, quam ob rationem, et qua ex causa ipsae rei insint [1].

26. Quaestionum theoria in universum explicata, exponere e re est, quonam modo quaestiones in dialectica instituendae sint, sive, ut idem clarius dicamus, quaenam sint quaestiones dialecticae. In primis manifestum est quaestiones *quid sit*, et *cur et unde sit*, ad dialecticam non pertinere; namque hae, cum circa essentiam, causasque rei versentur, propriae sunt demonstrationis, quae certam, et scientificam rei cognitionem parit, non vero dialecticae, quae probabilem cognitionem dumtaxat sectatur. Hinc quaestio dialectica, quando rem esse innotescit, alia esse non potest, quam quaestio *qualis res sit*; haec enim non quaeritur, *quid*, aut *qua ex causa*, vel *fine res sit*, sed *num aliquid rei insit* [2]. Quandoquidem unica quaestio, quae ad dialecticam pertinet, est *qualis res sit*, consequitur tot quaestiones dialecticas admittendas esse, quot sunt modi, quibus aliquid alicui inesse potest. Iam aliquid alicui inesse potest vel uti *genus*, puta *num homo sit animal*; vel uti *proprium*, e. g., *utrum*, *necne homo capax ridendi sit*, sive, ut Scholae aiunt, *animal risibile*; vel uti *definitio*, puta, *utrum*, *necne homo sit animal rationale*; vel uti *accidens*, puta, *num homo sit albus*. Quatuor igitur numerantur quaestiones dialecticae, nempe *de genere*, *de proprio*, *de definitione*, et *de accidente*; eaeque omnes, prout hic exponuntur, ad quaestionem *qualis res sit* reducuntur, quia illarum solutio, cum determinet, num aliquid alicui, e. g., uti *genus*, conveniat, ipsam rem *qualificat* [3]. Minor luculenter probatur hac argumen-

---

[1]) Videsis Castmann, *De methodo philosophandi aristotelica*, p. 86-87, Groningae 1845.

[2]) Cf Boëtium, *De differentiis topicis*, lib. I, p. 858.

[3]) Ex quo facile intelligere potes, cur quaestiones dialecticae *de genere*, et *de definitione* ad quaestionem *qualis res sit*, non vero ad quaestionem *quid res sit* pertineant. Ratio enim huius rei haec est, quod illis quaestionibus non quaeritur, *quid sit res* vel *ex parte*, uti in quaestione *de genere*, vel *universe*, uti in quaestione *de definitione*; sed tantummodo investigatur argumentis probabilibus, num aliquid, quod rei inesse constat, insit ipsi uti genus, vel uti definitio.

tatione, quam post Aristotelem [1] et Boëtium [2]. Albertus M. concinnavit [3]. Quidquid in aliquo subiecto inhaeret, vel inhaerere potest, aut est eiusmodi, ut cum subiecto reciprocetur, aut eiusmodi, ut non reciprocetur. Iam, si reciprocetur, certe aut reciprocatur, quia explicat, quid res sit, sive totam essentiam rei; aut reciprocatur, quia aliquid explicat, quod quidem ad essentiam rei non pertinet, sed ita cum ipsa coniungitur, ut de nullo alio subiecto praedicari queat. Si primum, quaestio erit *de definitione*, quia definitio essentiam rei denotat; sin alterum de *proprio*, quia id denotat, quod, quamvis essentiam rei haud constituat, tamen cum ipsa ita coniungitur, ut de nulla alia re praedicari possit. Quod si attributum non reciprocetur cum subiecto, id evenire potest ex horum alterutro, scilicet vel quod ad essentiam rei pertinet, sed ipsam *ex parte*, non vero *omnino* explicat; vel quod extra essentiam est. Si illud, quaestio erit *de genere*, quia genus essentiam rei *ex parte* denotat, puta cum *animal* de homine praedicatur; sin alterum, *de accidente*, quia accidens id denotat, quod nec essentiam rei constituit, nec illam necessario consequitur. Itaque pro re certa habendum est, quidquid in dialecticis quaestionibus subiecto attribuitur, id ipsi attribui vel uti *genus*, vel uti *definitionem*, vel uti *proprium*, vel uti *accidens* [4].

27. Restat, ut ea, quae *dialectice* quaerere licet, innuamus. Aristoteles, quem Clemens Alex. [5], aliique [6] secuti sunt, vetuit quaestiones instituere, quae vel *impiae*, vel *manifestae sensui*, vel *nimis faciles*, aut *nimis difficiles* sunt. *Impiae*, puta, *num Deus sit colendus*; quia, qui huiusmodi quaestiones instituunt, potius sunt poena coercendi, quam argumentis refutandi. Tum *manifestae sensui*, puta, si cum Anaxagora quaeratur, *sitne nix alba, an non?* nam quisquis de his dubitat, sensu carere dicendus est. Demum vel *nimis faciles*, aut *nimis difficiles*; quia nimia facilitas omnem locum dubitationi eripit,

---

1) *Op. cit.*, lib. cit., c. 6.

2) *De diff. top.*, lib. I, p. 860, et 861.

3) *Op. cit.*, lib. cit., tract. II, c. 8.

4) Cur, inquies, Aristoteles *differentiam*, et *speciem* a quaestionibus dialecticis exclusit? Certe quaeri posse videtur, num aliquid alicui insit uti *differentia*, e. g., *num homo ratione polleat*, vel uti *species*, e. g., *num bucephalus sit bellua*. Ast a Scholasticis observatum est quaestiones *de differentia* et *de specie* ad quaestionem *de genere* reduci; quia ipsae, quatenus ad topicam pertinent, consideratae, aliquid, quod de pluribus praedicatur, denotant. Accedit, quod species in quaestionibus dialecticis proprie est subiectum, non vero praedicatum. Certe nemo quaereret, *num Socrates sit homo*, sed *num homo sit ratione praeditus*, vel *num sit capax ridendi*.

5) *Strom.*, lib. V, c. 1.

6) Cic., *Acad. Quaest.*, lib. II, c. 23, et 31, et Lact., *Instit. Div.*, lib. III, c. 23.

et nimia difficultas exercitationem, quae assecutioni scientiae valde utilis est, insuavem, ac infructuosam reddit [1].

ARTICVLVS SECVNDVS

De usu dubitationis ad investigationem veri

28. Disputatio de numero, et natura quaestionum dialecticarum ad disputationem de *usu dubitationis* in scientiis nos ducit. Enimvero, quisquis aliquam quaestionem instituit, ita comparatus esse debet, ut inter partes contradictionis vacillet; quia quaestio, cum utramque partem contradictionis complectatur, institui non potest, nisi ab eo, qui neutri parti adhaeret, hoc est, ab eo, qui non habet unam partem pro vera, alteram pro falsa. Atqui status mentis inter utramque partem contradictionis vacillantis *dubitatio* vocatur. Ergo qui aliquam quaestionem instituit, de eo, quod quaerit, dubitat. Hinc scite Scotus docuit ad quaestionem instituendam expostulari, « quod id, de quo quaeritur, sit dubitabile, quantum est de se [2] ».

29. Iam ex hoc, ni fallimur, manifeste conficitur ei, qui rite, utiliterque philosophari vult, a dubitatione initium esse sumendum. Nam primo, cum de quolibet genere rerum, quarum scientiam aliquis adquirere vult, non paucae contrariae philosophorum opiniones semper existant, nemini certe licet ullas in ipsis conclusiones veluti certas, exploratasque statuere, nisi contrarias, quae hinc inde a philosophis adductae sunt, opiniones excutiat, et quid de his admittendum, quidve reiiciendum sit, perspiciet [3]. Atqui hoc dubitationem expostulat; quia is, qui veram inter contrarias opiniones de aliqua re nosse vult, de ipsis dubitet necesse est. Ergo ei, qui rite, utiliterque philosophari vult, initium a dubitatione ducendum est [4]. Secundo, is, qui rite, utiliterque philosophari vult, animum suum praeiudicatis opinionibus expoliare debet; quia, ut ab omnium aetatum sapientibus observatum est, ipsae magno impedimento ad verum perspiciendum sunt [5]. Sed quisquis animum suum praeiudicatis opinionibus ex-

---

[1]) *Top.*, lib. I, c. 10, et 11. — [2]) *Op. cit.*, q. 2, n. 2; cf q. 1, n. 3.

[3]) « Dum contraria dogmata, Clemens Alex. ait, inter se conferuntur; veritas magis elucescet »; *Strom.*, lib. I, c. 2. Cf s. August. *De Gen. cont. Manich.*, lib. I, c. 1, n. 2.

[4]) Cf Arist., *De Coelo*, lib. I, c. 10, § 1. In quem locum s. Thomas inquit: « Expedit ei, qui vult cognoscere aliquam veritatem, solvere dubitationes; quia solutio dubitatorum est inventio veritatis, et ita ad sciendam veritatem multum valent rationes contrariarum opinionum »; *In lib. I de Coelo*, lect. XXII.

[5]) Ut Platonem, Senecam, aliosque ethnicos omittamus, legesis Athenagoram, *De resurr. mort.*, c. 1, et 2; Clem. Alexandr. *Op. cit.*, lib. VIII, c. 1; s. Aug., *De Ordine*, lib. I, c. 1, n. 3, et *Cont. Crescon. Donat.*, lib. IV, c. 28, n. 35.

poliare vult, de cunctis opinionibus, quas temere imbibit, dubitare debet, ut, harum examine instituto, veras a falsis discriminet. Ergo quisquis rite, utiliterque philosophari vult, a dubitatione initium sumat necesse est.

30. Aristoteles hanc theoriam dubitationis duobus exemplis declaravit [1], quae, ne de aliis dicamus, s. Thomas perbelle explicavit [2]. Primo, eos, qui de re, quam nosse volunt, dubitant, cum ligatis comparavit. Nam, quemadmodum ligatus non potest ambulare, nisi vinculum solvat, quo constringitur; ita, cum homo, rem ignotam quaerens, a dubitatione, veluti quodam vinculo mentis, detineatur, in cognitione rei progredi non potest, nisi dubitationes solvat. Secundo, veritatem, nulla ante instituta dubitatione, quaerentes illis assimilavit, qui itineri se committunt, quin sciant, quo perveniendum eis sit. Sicut enim hi non possunt locum, ad quem spectant, nisi forte casu, invenire, inventumque agnoscere; ita ii, qui de re quaesita in utramque partem non disputant, proindeque non *dubitant*, verum vel non invenient, vel si forte invenerint, ipsum ex principiis suis non cognoscent.

31. Quod cum ita sit, usus dubitandi non solum a Platone [3], Aristotele [4], aliisque antiquis, et a Scholasticis [5], sed etiam a recentibus iure, meritoque commendatus fuit. Inter hos, praeter Brunum [6], et Campanellam [7], nominandus est Franc. Baco; hic enim, postquam utilitates dubitationis, quas Aristoteles iam numeraverat, exposuit, *Kalendarium Dubitationum*, seu *Problematum* suspicere e re esse dixit [8].

32. Verum, si expedit in scientiis a dubitatione initium capessere, cavendum est, ne perperam dubitetur. Hinc Aristoteles in scientiae exordio non simpliciter dubitare, sed modo *bene*, modo *opportune*, modo *vere*, modo *non immerito* dubitare iussit [9]. Iamvero, is non perperam, sed *bene*, vel *opportune* dubitat, qui non dubitat de omnibus, sed de iis tantum, quae dubitationem admittunt. Et sane, nemo non videt, si de omnibus dubitetur, nullam dubitationem, uti a Clemente Alex. demonstratum fuit, exsolvi posse [10]; quia oportet de dubitatione in dubitationem continuo prolabi, quin unquam aliqua inveniantur,

---

[1]) *Met.*, lib. II, c. 1, § 2. — [2]) *In lib. III Met.*, lect. I.

[3]) *Menon*, *Opp.* t. IV, p. 348, et 349, ed. Biponti. — [4]) *Loc. cit.*

[5]) Cf, praeter s. Thomam iam laudatum, Alb. M., *Met.* lib. III, tract. 1, c. 1, et Scot., *Met.*, lib. III, *Summa* I, c. 1.

[6]) *De triplici minimo et mensura*, Francofurti 1591.

[7]) *De libris propriis, et recta ratione studendi*, p. 53, Parisiis 1642.

[8]) *De augment. scient.*, lib. III, c. 4, *Opp.* t. I, p. 189 sqq.

[9]) *Met.*, loc. cit., *De longitudine et brevitate vitae*, c. 3, *Naturalis auscultationis* lib. IV, c. 9, § 5, et *De Coelo*, lib. II, c. 12, § 1.

[10]) *Strom.* lib. VII, c. 2.

quae, cum nulli dubitationi sint obnoxia, reliquis dubitationibus exolvendis inserviunt. Hanc rem ipse Baco, quem modo laudavimus, monuit; si quidem, dum usum dubitationis commendavit, modum dubitationi adhibendum esse dixit, quia, sicut illi, qui de nulla re dubitant, ita ii, qui de omnibus dubitant, reprehensionem merentur [1]. Iam dubitationem vere instituere licet, et iuvat cum de iis, quae a sapientibus nondum investigata sunt, tum de iis, circa quae plures, ab seque discrepantes sapientum opiniones extant [2]. Atque in primis, quoties inquisitor veri in res nondum exploratas incidit, vel novas affectiones in rebus notis detegit, de his quaestiones instituere, proindeque dubitare debet, ut, in utramque partem disputando, verum nanciscatur. Praeterea, si cultores alicuius scientiae de aliqua re, quae ad ipsam pertinet, contrarias sententias adhuc fundunt, non aliter perspici potest, quaenam harum veritati consentanea sit, quam si argumenta hinc inde prolata ad trutinam revocentur, hoc est, nisi de re, quae in controversiam vocatur, quodammodo dubitetur [3].

33. Iam ex dictis primo intelligitur methodum dubitandi, quam commendavimus, quaeque dubitatio *methodica* appellatur, a dubitatione Pyrrhoniorum propria, seu *sceptica*, maxime differre. Namque is, qui dubitationem, methodi gratia, instituit, eo usque disputat, donec ad disputationis solutionem perveniat [4], dum scepticus ea mente disputat, ut in dubitationem incidat, in eaque haereat. Quocirca dubitatio methodica est inquisitionis initium, sceptica autem finis. Ex quo primo discrimine duo alia fluunt. Primum est, quod sceptica dubitatio circa omnia versatur, nihilque esse ex se perspicuum statuit, cum in dubitatione methodica multa ex se perspicua admittantur, de quibus ne possibile quidem est dubitare, quorumque ope dubitationes exsolvere licet. Alterum est, quod dubitatio methodica ad tempus instituitur, sceptica non item; siquidem dogmaticus, solutis dubitationibus, in certa notitia rei quiescit; sed scepticus dubitationum solutiones desperans, in perpetua dubitatione versatur. Hinc dubitatio methodica tribus ex capitibus a pyrrhonica differt; namque illa est hypothetica, ad tempus instituta, et ex parte tantum; haec autem absoluta, definitiva, et universalis.

34. Secundo, intelligitur Cartesium in dubitatione methodica instituenda multa peccasse. Quorum illud palmare est, quod dubitationem

---

[1]) « Duplex, ait, est excessus: alter eorum, qui facile pronuntiant, et scientias reddunt positivas, et magistrales; alter eorum, qui acatalepsiam introduxerunt, et inquisitionem vagam sine termino »; *N. O.*, Pars 2, aphorism. XXVII, *Opp.*, t. II, p. 57; Cf *De augm. scient.*, lib. III, c. 4, *Opp.* t. I, p. 189, sqq.

[2]) Cf Arist., *Op. cit.*, ibid. — [3]) Cf Alb. M., *Met.*, lib. III, tract. I, c. 1.

[4]) « Exclusio dubitationis, s. Thomas ait, est finis, qui intenditur ab inquirente »; *In lib. III Met.*, lect. I.

valde longius, quam par, aequumque est, provexerit; siquidem de omnibus, praeter existentiam suipsius, dubitare instituit [1]. At constat inter omnes, si Pyrrhonios exceperis, alia quamplurima esse perspicua, quae haud possibile est in dubitationem adducere, sive eorum perspicuitas per se, sive per aliquod medium menti affulgeat. Praeterea, Cartesius in eo vehementer falsus est, quod, cum fidem conscientiae, quam pro speciali facultate animae habeat, adiungeret, ipsam ceteris facultatibus detrectavit. Ex quo illud abnorme effectum est, ut sibi persuaderet se non posse dubitare, quin esset, et ratiocinaretur; at posse, immo debere in dubium vocare, utrum, necne duo duobus addita sint quatuor, somniumque a vigilia differat. Ut multa alia omittamus, illud negandum non est, dubitationem cartesianam eiusmodi esse, ut ab illa eximere ullas veritates ordinis naturalis, vel supernaturalis valde difficile, immo impossibile sit; quia nos ignorare dixit, an non ita a Deo conditi simus, ut semper, ac in rebus etiam notissimis fallamur, et an non aliquis Genius valde potens tenebras menti nostrae offundat [2].

35. At vero, si haec omnia Cartesius peccavit, iniuria Giobertius [3] cum aliis eum redarguit, quod in dubitatione fundamentum philosophiae posuerit; quia ipse non a dubitatione, sed a conscientia suipsius, quam nulli dubitationi subiectam esse putavit, initium philosophandi sumpsit [4]. Immerito etiam quidam nuperi post aliquot coaevos contendunt Cartesium de omnibus dubitare aggressum esse, ut omnia pro dubiis, Pyrrhoniorum more, haberet; si quidem ipse non semel professus est se nihil aliud in animo habuisse, quam ut facultatem vera a falsis, et dubia ab indubiis discriminandi sibi compararet [5]. Denique non pauci per summam iniuriam Cartesium atheismi accusant; quia ipse saepe questus est, quod de existentia Dei, aliisque id genus ex animo dubitasse a suis adversariis diceretur [6].

ARTICVLVS TERTIVS

De usu historiae scientiarum in ipsis scientiis

36. Quemadmodum tractatus de quaestionibus ad tractatum de dubitatione, ita tractatus de dubitatione ad tractatum de *usu historiae* ad consecutionem scientiarum requisito nos ducit. Nam, si in dubitationem, ut modo diximus, nec ea, quae propria perspicuitate fulgent,

---

1) *De methodo*, § 4, *Opp.* t. III, p. 9, Amstelaedami 1677, et *Principia philosophiae*, pars I, *Opp.* t. I, p. 1 et 2, ed. cit.

2) LL. cit. — 3) *Introd.*, lib. I, c. 3, p. 324 sqq, Brusselle 1840.

4) *Principia phil.*, loc. cit.

5) *Synops. Medit.* I, p. 1, Amstel. 1678; *Medit.* I, p. 7-8, ed. cit.; *De meth.*, c. 3, p. 23, ed. cit., et alibi.

6) Ad calcem *Medit.* p. 189 et 190, ed. cit.

nec ea, quae iam perducta a Philosophis ad certitudinem scientiae sunt, revocare oportet, manifestum est neminem posse recte dubitare in ulla scientia, nisi opiniones illorum, qui in eadem scientia excolenda ei praecesserunt, antea expenderit [1]. Quare de usu historiae scientiarum nonnihil in praesentia dicamus necesse est.

37. Quin in scientiis excolendis historia ipsarum utilis sit, dubitari non potest. Namque, uti ad hanc rem Aristoteles apposite argumentatus est, ea, quae circa rem a nobis quaesitam apud maiores nostros invenire possumus, vel sunt penitus disputata, vel leviter tacta, vel falsa. Cum in ea incidimus, quae penitus disputata ab eis fuere, alterutrum evenire potest, scilicet vel quod nobis nondum explorata esse, vel quod esse iam explorata inveniamus. Si primum, illorum notitia cognitionem nostram locupletabit, nobisque facultatem nova inveniendi praebebit; sin alterum, nos in veritate iam cognita magis, magisque confirmabit [2]. Si ea *superficie tenus*, nempe leviter discussa apud maiores invenerimus, inde certe ad rem penitus explorandam, eiusque cognitionem perficiendam expeditiores efficiemur [3]. Quod si denique falsa ea esse perspexerimus, haec cognitio procul dubio efficiet, ut errores, in quos alii ante nos inciderunt, vitemus, aliasque vias ad verum inveniendum ingrediamur [4]; unde errorem esse viam ad veritatem non modo a recentibus, sed etiam ab antiquis observatum est [5]. Id ipsum, duce s. Thoma, ex natura hominis confirmare licet. Nam, quemadmodum homo, ut paulo ante monuimus, veritatem circa res uno intuitu non apprehendit, sed paulatim in eius cognitione proficit a noto ad ignotum progrediendo; ita quoque uni aetati ne unicam quidem scientiam datur perfecte cognoscere, sed spectat ad quamlibet aetatem e cognitione illorum, quae in praeteritis aetatibus inventa sunt, proficisci, atque inde ad nova investiganda gradum facere [6].

38. Inter nuperos Barth.-Saint-Hilaire animadvertit, eos, qui historiam scientiae, cui student, nosse negligunt, facile in haec vitia incurrere: 1° ut in inquisitione veri, quod iam historiae consignatum est, superbiam ex falsa novitate doctrinae immerito capessant; 2° ut tem-

---

[1]) Vid. Arist., *Met.*, lib. II, c. 1, § 1, et *De Anim.*, lib. I, c. 2.

[2]) *Met.*, lib. II, c. 3, § 1, et 2.

[3]) *Op. cit.*, lib. I minor, c. 1, § 3.

[4]) Arist., *De Anim.*, lib. I, c. 2, § 1. Cf in II. cit. Aristotelis, Albert., *Met.*, lib. III, tract. 1, c. 1; s. Thom., *In lib. I De An.*, lect. II, et *In lib. II Met.*, lect. I, et II; Scot., *In lib. I Met.*, Summae III, c. 1, ed. Wadding.

[5]) Cf Clem. Alex., *Strom.*, lib. I, c. 2; s. Aug., *De Civit. Dei*, lib. XVI, c. 2, atque inter recentes Iord. Brunum, qui de errore inquit: « Etiamsi non sit veritas, est tamen a veritate, et ad veritatem »; *Opp. lat.*, p. 307, ed. cit.

[6]) *In lib. I Ethic.*, lect. XI.

pus frustra terant; 3° ut in errores iam ab aliis philosophis detectos, et confutatos labantur. Id praeclaris exemplis confirmaturus, animadvertit Cartesium, Lockium, Reidium, aliosque, eo quod historiam philosophiae non satis compertam habuissent, veterum opinionibus alias suffecisse, quae illis neque firmitate, neque amplitudine pares sunt [1].

39. Quae cum ita se habeant, facile perspicitur a germana philosophandi ratione aberrâsse cum Cartesium, cui visum est ad rei scientiam adquirendam, non modo supervacaneum, sed noxium quoque esse, sapientum opiniones nosse, ne praeiudicatas opiniones animus imbibat [2]; tum Cousinum, qui Heghelium secutus autumavit historiam philosophiae esse ipsissimam philosophiam, ut qui alterutram novit, utramque re ipsa noverit [3]. Namque Cartesius primo non advertit opiniones praecedentium aetatum non temere excipiendas, sed excutiendas esse, ut, falsis reiectis, verae teneantur; deinde unum hominem, vel saltem unam aetatem omnium rerum cognitioni assequendae parem esse perperam arbitratus est. Cousini autem sententia, praeterquam quod falsis principiis, quae alibi refellemus, innititur, pro certo sumit posse genus humanum eo usque in veri investigatione progredi, ut nihil aliud inquirendum restet; id quod falsum est. Hinc Baco [4], Leibnitius [5], Vicus [6], aliique post Stagiritam, et Scholasticos antiquitatis studium sapienter commendarunt, non quod historia scientiae sit ipsa scientia, sed quod ad scientiam sit peropportuna introductio.

ARTICVLVS QVARTVS

De generibus argumentationum dialecticarum

40. Antequam locos ad singulas quaestiones dialecticas solvenda opportunos recenseamus, ac explicemus, e re est exponere 1° quaenam genera argumentorum in illis adhibenda sint, 2° quorum instrumentorum ope e *locis communibus* effici queant *loci speciales*, seu singularum quaestionum proprii. Ab argumentis ordiamur.

41. Indubium est, quaecumque sit materia, circa quam investigatio intellectus versatur, eosdem esse oportere modos argumentandi, quos intellectus ad veritatis cognitionem assequendam adhibet. Nam,

---

[1]) *Opusc. d'Arist.*, Prèf., p. 74-77, Paris 1847.

[2]) *Epist. ad Principiorum philosophiae gallicum interpretem*; *Opp.* t. I, ed. cit.

[3]) *Fragm. de phil. moderne*, Prèf. de la 1re éd., *Oeuvr. phil.*, ser. 3, t. IV, et *Introd. à l'histoire de la phil.*, leç. 3, et 4, *Oeuvr. phil.*, ser. 2.

[4]) *De augm. scient.*, lib. III, c. 4, p. 190, et 191, ed. cit.

[5]) Lett. III *à Rey. de Montmort*; *Opp. phil.* ed. Erdm., p. 704, Berol. 1840.

[6]) *Risposta a' Letterati d'Italia*, § 4, *Opp. lat.*, ed. cit., t. I, p. 144, et 145.

*

quoniam quaelibet facultas animae actiones suas secundum propriam naturam exercet, necesse est, ut modi, quibus intellectus res intelligit, semper iidem sint, quaecumque sit materia, circa quam actiones eius versantur. Atqui duo sunt, ut diximus [1], modi, quibus intellectus ignotum a noto elicit, nempe *inductio*, et *syllogismus*. Ergo inductio, et syllogismus sunt duo genera argumentorum, quibus dialecticae quaestiones solvuntur.

42. At, si eadem sunt genera argumentorum, quibus intellectus in rerum cognitione utitur, diversa est vis illorum, prout diversa est vis principiorum ex quibus conclusiones eliciuntur; nam, quoties principia sunt *necessaria*, argumenta certam cognitionem gignunt, et quoties sunt *probabilia*, probabilem cognitionem pariunt. Ex quo vides inductiones, et syllogismos, cum semper iidem sint *ratione formae*, ab se differre posse *ratione materiae*, nempe, prout vel necessarias, vel probabiles conclusiones suppeditant [2]. Iam, quandoquidem dialectica circa probabilia versatur, liquet inductiones, et syllogismos, quibus dialecticae quaestiones solvuntur, illos esse, qui, cum ex probabilibus proficiscantur, probabiles conclusiones gignunt, atque ex hac parte ab inductionibus, et syllogismis, quorum usus in demonstratione fit, discriminari, quia hi certas conclusiones habent.

43. Illud dumtaxat observandum est inductionem, prout ad dialecticam pertinet, peculiare nomen haud sortiri, sed syllogismum in dialectica diversis, ac in demonstratione, vocibus significari. Cuius discriminis ratio in eo agnoscenda est, quod inductio tam in dialectica, quam in demonstratione proficiscitur ab enumeratione singularium, quae, quamvis non raro certam cognitionem largiatur, tamen scientiam per se nunquam gignit [3]; syllogismus vero, etsi cum in dialectica, tum in demonstratione a propositionibus universalibus proficiscatur, tamen hae propositiones in dialectica sunt tantum contingentes et probabiles, ac in demonstratione certae et necessariae; ex quo fit, ut in illa probabilitatem, in hac scientiam pariant. Iam syllogismi, qui probabiles conclusiones habent, ut in prima parte diximus [4], sunt *enthymema*, et *epichirema*; quia huiusmodi argumentationes, cum ex probabilibus praemissis proficiscantur, probabiles conclusiones habent. Syllogismi igitur, qui in dialectica adhibentur, enthymemata, ac epichiremata sunt.

---

[1]) P. 98. — [2]) Cf p. 124.

[3]) Inductio, si *perfecta* est (vid. p. 120, not. 6), procul dubio certam conclusionem habet; at ne ipsa quidem scientiam gignere valet, quia scientia, ut saepe innuimus, adquiritur, cum res per suas causas cognoscitur. Nihilominus est initium scientiae, cuius perfectio, seu *complementum* est syllogismus, quia eius conclusio in demonstratione fit *maior*, seu principium syllogismi.

[4]) P. 108-109.

ARTICVLVS QVINTVS

De instrumentis, quorum ope loci ad solutionem quaestionum dialecticarum opportuni inveniuntur

44. Scholastici, duce Aristotele [1], non solum locos, sed etiam generales quosdam modos, quibus loci ad singulorum generum quaestiones solvendas accommodati inveniuntur, tradiderunt, eosque *organa*, seu *instrumenta* cum eodem Stagirita vocarunt. Itaque instrumenta definiri possunt: *principia quaedam generalia, quibus loci proprii uniuscuiusque quaestionis dialecticae inveniuntur* [2]. E. g., locus certe est haec propositio: *Contraria contrariis insunt*. At, quoniam *homonymis*, nempe *ambiguis*, multa sunt contraria, puta *acuto*, si de *sono* agatur, contrarium est *grave*; si de *gladio*, *obtusum*; sin denique *de pondere*, *leve*; liquet ex *distinctione ambiguorum* hauriri posse multas propositiones universales, seu locos, qui ad rationem contrariorum spectant. Unde *distinctio ambiguorum* est *instrumentum* dialecticum. Quoniam instrumenta viam disputatoribus ad locos inveniendos sternunt, doctrina instrumentorum veluti quidam *apparatus ad doctrinam locorum* spectandus est [3].

45. Instrumenta quatuor sunt, scilicet *delectus propositionum*, *distinctio ambiguorum*, *inventio differentiarum*, et *scientia similitudinum*. Tria postrema ad primum quodammodo revocantur, quia ipsa eo spectant, ut propositiones universales disputatoribus suppeditent. Elementorum ratio non sinit omnia persequi, quae ad instrumentorum plenam notitiam assequendam cognoscere necesse est; quare brevi eorum notioni praebendae contenti erimus.

46. A *delectu propositionum* ordiamur. Ut, quibus ex fontibus propositiones eligendae sint, patescat, sciendum est propositiones probabiles illas esse, quae omnium, aut plurimorum, praesertim sapientum consensu comprobantur [4]. Hinc liquet 1° disputatori cum vulgi opiniones, tum maxime sententias doctorum exquirendas esse, atque e doctoribus illos in primis consulendos, qui celeberrimi omnium sunt; quo usus historiae scientiarum spectat. 2° Si disputatori propositiones probabiles quaerere cordi maxime esse debet, non esse ab eo

---

[1]) *Topic.*, lib. I, c. 11.

[2]) Cf Averroem, *Tractatus de locis*, ad calcem *Comment. in lib. I Top.*; *Opp.*, t. I, Pars III, Venetiis 1574.

[3]) Ex quo vides illos, ceteroquin perpaucos, deceptos esse, qui, cum minutam, et subdifficilem distinctionem inter instrumenta, et locos advertere non valerent, illa cum his confuderunt. Qua de re consule Eug. Thionville, *De la théorie des lieux communes* etc., c. 3, p. 47, Paris 1855.

[4]) Cf p. 124, not. 5.

illas negligendas, quae ad probabilitatem accedunt, quia ex his facultas probabiles inveniendi ipsi fiet.

47. Duo autem in huiusmodi propositionibus eligendis prae oculis habere oportet. Primum est, quod *quam maxime universales* sint; quia propositio, quo magis universalis est, eo plures disputatori, quoties ei opus est, propositiones suppeditat. Ita, qui novit unam esse scientiam *relatorum*, is simul non novit unam esse scientiam *contrariorum*; sed qui novit *oppositorum* esse unam scientiam, is simul novit *contrariorum*, et *relatorum* unam esse scientiam; quia, cum contraria, et relata sint, ut suo loco videbimus, duae species oppositorum, hae duae propositiones: *Relatorum eadem est scientia*, et *Contrariorum eadem est scientia*, continentur hac propositione magis universali: *Oppositorum eadem est scientia*. Alterum est, quod propositiones dividantur *quoad dividi possunt*; quia, quo longior erit divisio alicuius propositionis, eo plures ab ea propositiones minus universales elicientur. Ita, postquam novimus hanc propositionem: *Eadem est scientia contrariorum*, maxime iuvat, expensis diversis generibus contrariorum, ipsas dividere in has propositiones: *Eadem est scientia boni, et mali*; *Eadem est scientia albi, et nigri*, aliasque id genus [1].

48. Delectum propositionum *distinctio ambiguorum* sequitur. Disputator, ut ab hoc instrumento propositiones sumere queat, omnes modos detegendi ambiguitates vocum, omnesque rationes, ex quibus ambiguitates constituuntur, atque ab se discriminantur, nosse debet. Ut unicum e multis, quae post Aristotelem Albertus M. attulit, exemplum e contrariis petitum afferamus, certe pro ambiguo nomen habendum est, si ei multa vel re, et nomine, vel saltem re contraria esse deprehendatur; quia manifestum est non posse alicui nomini contraria esse plura nomina, quae diversa significant, nisi illud multiplicem significationem habeat. Puta *acutum* esse ambiguum ex eo perspici potest, quod, ut modo vidimus, ei in voce contrarium est *grave*, in gladio *obtusum*, et in pondere *leve*. Porro hocce instrumentum, uti ex se patet, in primis utile est cum *ad perspicuitatem*, quia, perspecta ambiguitate vocum, facile intelligitur, quid sit illud, de quo disputatur, tum *ad sophismatum solutionem*, quia pleraque horum ab ambiguitate vocum originem ducunt.

49. Quod ad duo postrema instrumenta pertinet, illud dumtaxat advertimus, differentias in iis, quae parum inter se distant, et similitudines in iis, quae multum inter se distant, maxime exquirendas esse. Nam, cum differentiae inter ea, quae multum ab se differunt, et similitudines inter ea, quae valde sibi conveniunt, omnibus obviae sint, illarum cognitio non multum adiumenti disputatori affert. Iamvero liquet cognitionem differentiarum utilem praesertim esse ad no-

---

[1]) Cf de delectu propositionum Alb. M., lib. I, tract. IV, c. 2.

tiones rerum perspiciendas, quippe quod essentias rerum, uti alias videbimus, ex differentiis uniuscuiusque propriis discernere solemus; et cognitionem similitudinum tum ad inductiones, tum ad definitiones conficiendas, quia inductiones ex pluribus particularibus, quae in aliqua re conveniunt, conficiuntur, et definitionis pars est genus, quod convenientiam specierum denotat.

ARTICVLVS SEXTVS

Doctrina locorum exponitur

50. A fere omnibus recentibus *locus* definitur cum Cicerone: *sedes*, seu *nota argumenti*[1], sive, uti Boëtius explicat, *id unde ad propositam quaestionem conveniens trahitur argumentum*[2]. Secundum hanc definitionem, loci non sunt propositiones universales, sed quidam *termini*, ex quibus ipsae ducuntur; puta, uti apud eumdem Tullium videre licet, *definitio*, *enumeratio partium*, *coniugata*, *contraria*, et caetera. Sed haec notio loci manca est. Nam locus, uti ex Theophrasti, Aristotelis discipuli, definitione perspicitur, est *propositio omnium maxime universalis*, *quae per diversa genera rerum determinata solutioni quaestionum dialecticarum inservire potest*[3]. E. g., si quaeratur, *utrum bonum iuvet*, *an noceat*, solutio peti potest ab hac propositione: *Si contrario unius contrarium alterius inest*, *unum quoque alteri inest*; namque ex vi huius pronunciati licet ita argumentari: *Si malum nocet*, *bonum iuvat*; *atqui malum nocet*; *ergo bonum iuvat*. Perspicuum est illam propositionem: *Si contrario unius contrarium alterius inest*, *etiam unum alteri inest*, esse locum; quia, cum cunctis generibus contrariorum commune sit, ex illa plures propositiones, quae ad singula genera contrariorum pertinent, hauriri possunt, cuiusmodi est ea, quam modo adduximus: *Si malum nocet*, *bonum iuvat*.

51. Iamvero, haud difficile intellectu est definitionem Theophrasti, quam politiores Peripatetici probarunt, definitioni tullianae longe praestare. Nam, quoniam omnis inventio veri ope argumentorum fit, consequitur illos locos ad veritatem inveniendam esse commodiores, qui breviorem, facilioremque viam ad argumenta conficienda sternunt. Atqui propositiones universales longe breviorem, facilioremque viam, quam termini, disputatori sternunt. Nam, si propositiones notae sint, ex his argumentum immediate confici potest; sed si termini dumtaxat

---

1) *Topic.*, c. 2, et *Orator.*, c. 14.

2) *De diff. topic.*, lib. II, p. 885, ed. cit.

3) Cf Alexandrum Aphrodisiensem, *Comm. in lib. VIII Topic.*, lib. I, fol. 2 *verso*, et in lib. II, fol. 21 *recto*, Venetiis 1514. Aristoteles in *Top.* definitionem loci haud tradidit, sed ipsam innuit in *Rethoric.*, lib. II, c. 22, § 13, et *Met.*, lib. IV, c. 3, § 4.

noti sint, oportet primo propositiones ex ipsis eruere, deinde propositiones erutas ad argumentum conficiendum adhibere. Ergo propositiones magis, quam termini, sunt ad inventionem veri accommodatae. Puta, si proponatur quaestio, quae apud Tullium legitur [1]: *Num mulieri, cui legatum est omne argentum, legata dicenda sit pecunia numerata, quae inventa est domi*, ea potest solvi, uti soluta est a Tullio per locum *a genere* sumtum, quia pecunia numerata est species argenti. At nemo non videt non posse illam quaestionem per locum *a genere* sumtum solvi, nisi ex notione generis eliciatur haec propositio universalis: *Id, quod convenit generi, convenit etiam speciebus, quae generi subiiciuntur*; quia haec propositio *maiorem* suppeditat argumenti, quo pecuniam numeratam mulieri dandam esse probatur, scilicet: *Cui legatum est omne argentum, legata quoque est pecunia numerata*; quia, cum pecunia numerata sit species argenti, illud, quod de argento dicitur, de pecunia numerata etiam dicendum est. Unde conficitur hoc argumentum: *Cui legatum est omne argentum, pecunia numerata quoque legata est. Atqui mulieri, de qua est quaestio, omne argentum legatum est. Ergo legata etiam ipsi est pecunia numerata, quae domi relicta est* [2].

52. His de definitione loci praemissis, ad recensionem locorum accedamus. Quandoquidem quaestiones dialecticae, ut diximus, vel *generis*, vel *definitionis*, vel *proprii*, vel *accidentis* sunt, sequitur quadripartitam esse oportere divisionem locorum; quia alii eorum *a genere*, alii *a definitione*, alii *a proprio*, alii denique *ab accidente* sumuntur. Quamplurimos in singulis quaestionibus Peripatetici post Aristotelem enumerarunt; sed nos, ne fines Institutionum egrediamur, unum, aut alterum in unaquaque illarum exponemus [3]. A locis *accidentis* ordiamur, quia ab accidente maior illorum copia nobis suppetit.

53. Loci accidentis ad duo potissima genera revocantur, nempe ad locos *accidentis absoluti*, et locos *accidentis comparati*. Nam propositiones universales hauriri possunt cum ab accidentibus absolutis, sive iis, quae ad rem in se spectatam pertinent, tum ab accidentibus comparatis, sive iis, quae ad rem spectant, prout res ordinem ad aliud habet.

54. Ad primum genus locorum accidentis, e. g., tres loci pertinent, qui a contrariis trahuntur. Quorum primus est: *Contrariorum contraria sunt attributa tam affirmantia, quam negantia*; puta ex affirmantibus: *Si iustus est laudandus, iniustus est vituperandus*; atque ex negantibus:

---

[1]) *Topic.*, c. 2.

[2]) Cf Eug. Thionville, *Op. cit.*, c. II, p. 28 sqq, et c. VI, p. 95, et 96.

[3]) Qui de his uberiorem notitiam sibi comparare vult, adeat prae caeteris Albertum M., *Topic.*, lib. II-VII.

Si iustus non est vituperandus, iniustus non est laudandus. Secundus est: *Eidem subiecto contraria attributa inesse nequeunt; unde, si unum illorum inest subiecto, alterum ei non inesse pro re certa habendum est*; e. g., *Si iustus est laudandus, iustus non est vituperandus*, et, *Si iniustus est vituperandus, non est iniustus laudandus.* Tertius est: *Idem attributum contrariis subiectis inesse non potest*; puta, *Si iustus est laudandus, iniustus non est laudandus*, et, *Si iniustus est vituperandus, iustus non est vituperandus.*

55. Ad secundum genus locorum accidentis exemplo declarandum afferri possunt tres loci, qui a fine petuntur. Horum primus est: *Finis est melior iis, quae ad finem destinantur*; puta, *Sanitas melior potione est*, quia sanitas est finis, ob quem potio desideratur. Secundus est: *Duorum, quae ad eumdem finem spectant, id melius est, quod ad finem propius accedit*; e. g., *Disciplina militaris potior est emptione armorum*, quia illa propius, quam haec, ad victoriam spectat. Tertius est: *Ea, quae ad meliorem finem ducunt, praestantiora iis sunt, quae ad finem minus nobilem ducunt*; e. g., *Ea, quae ad aeternam felicitatem ducunt, meliora iis sunt, quae ducunt ad felicitatem temporalem.*

56. Sequuntur loci, qui *a genere* petuntur. Hi, secundum Albertum M., commode dividi possunt in *intrinsecos*, et *extrinsecos*; quia alii illorum ab aliquo principio, quod genus constituit, alii vero ab aliquo principio extra genus posito sumuntur. Ita locus intrinsecus generis est hic: *Si id, quod pro genere sumitur, non convenit alicui speciei, aut individuo, cuius sumitur esse genus, illud re ipsa non esse genus pro certo habendum est.* Puta, ex hoc loco facile est refellere Epicurum, qui *bonum esse genus voluptatis* autumabat, quia sunt voluptatis species, de quibus bonum non praedicatur. Locus intrinsecus generis quoque a definitione accidentis trahi potest, qui huiusmodi est: *Id, cui definitio accidentis convenit, non est genus.* E. g., *Esse album non est genus hominis*; quia sunt homines, uti Aethiopes, qui albi non sunt, cum genus id denotet, quod omnibus sibi subiectis semper, et necessario inest.

57. Inter locos extrinsecos generis illi maxime prae oculis habendi sunt, qui a diversis generibus oppositorum duci possunt. Exempli causa duos locos afferamus, quos *opposita secundum contradictionem*, seu contradictoria nobis suppeditant. Prior est: *Si negatio antecedentis non dicatur de negatione consequentis, id argumento est consequens non esse genus antecedentis*; puta, *Si non bonum non est non dulce, dulce non est genus boni.* Posterior est: *Si negatio antecedentis de negatione consequentis tamquam genus dicatur, id argumento est etiam consequens, tamquam genus, de specie dici posse*; ita, si quis concedat *non bonum esse non dulce*, inde inferri potest *dulce esse bonum.*

58. Plurimi quoque sunt loci, qui *a proprio* sumuntur; at nos unum, et alterum dumtaxat exponemus, quorum primus pertinet ad

locum in se spectatum, alter ad locum, prout ordinem ad aliud habet. Primus, qui *ab eo, quod est simul tempore*, sumitur, se habet huiusmodi: *Id, quod non est simul cum re, sed vel prius ea, vel posterius, non esse proprium rei pro certo habendum est.* E. g., *Ambulare in foro non esse proprium hominis* ex eo probari potest, quod posterius contingit hominem ambulare in foro, quam hominem esse. Hic locus, quo prolatus est modo, ad refellendum valet; quia, si quis aliquid esse proprium cuiusdam rei tueatur, potest ex eo confutari, quod illud simul tempore cum re non est. Quod si ad comprobandum adhibere illum lubeat, efferendus est hoc modo: *Id, quod simul tempore cum re est, et nec definitio, nec differentia eius est, proprium rei esse certum est.* Puta, optime probare possumus *esse proprium hominis*, quod sit *animal scientiae capax*, quia hoc simul tempore, et ex necessitate homini inest.

59. Secundus, qui *a contrariis* trahitur, hic est: *Si subiectum est contrarium subiecto, ac attributum est contrarium attributo, et illud sit proprium illius, certum est etiam hoc esse proprium huius.* E. g., *Si bonum est contrarium malo, ac expetendum est contrarium fugiendo, et expetendum esse proprium boni concedatur, tuto statui potest fugiendum esse proprium mali.* Quod de contrariis diximus, pari fere modo de reliquis oppositorum generibus dicendum est.

60. Restat, ut quosdam de multis locis, qui *a definitione* sumuntur, explicemus. Hi partim *circa totam definitionem*, partim circa aliquam eius partem, hoc est, circa *genus*, aut *differentiam* versantur, atque ex iis, quae de definitione antea diximus, nullo negotio intelliguntur. E locis, qui a tota definitione trahi queunt, e. g., adducimus hunc: *Omnis definitio, quae ex prioribus, et notioribus non conficitur, est vitiosa.* Quod quidem ex se patet; nam definitio ad cognitionem rei gignendam spectat, et cognitio rei, uti ex dicendis patebit, nonnisi ex notioribus, et prioribus adquiri potest. Perspicuum vero est priora, et notiora definitione esse genus, et differentiam; quia haec, cum sint partes, ex quibus definitio efficitur, prius, quam definitionem, esse intelligimus, et, nonnisi ipsis intellectis, definitionem intelligere possumus.

61. E locis definitionis circa genus, aut differentiam versantibus eligimus hosce locos, quos in articulo de definitione innuimus. Primus est: *Omnis definitio, in qua non ponitur genus, vitiosa est*; puta, si corpus definiatur, *id, quod tres dimensiones habet*; hoc enim quid sit corpus, non explicat. Alter est: *Omnis definitio, in qua non ponitur genus proximum, est vitiosa*; e. g., *iustitia* perperam definiretur per *habitum*, qui est genus remotum eius, et non per *virtutem*, quae est genus proximum, alioquin quaenam species habitus sit, non intelligeretur. Tertius est: *Differentia, quae nihil oppositum habet, non est differentia vera, sive quae speciem constituit.* Nam, quoniam genus in

suas species per differentias secum pugnantes dividitur [1], omnis vera differentia aliam sibi oppositam habeat necesse est [2].

CAPVT TERTIVM

De syllogismo demonstrativo, seu de demonstratione

Quoniam non solum didicimus, quomodo a vitiis, quae in syllogismo latere possunt, cavendum nobis sit, sed etiam rationes perspeximus, quibus probabilem, aut verisimilem cognitionem rerum assequi possumus; et quoniam cognitio probabilis ad cognitionem certam, et scientificam rerum viam parat, necesse est, ut in praesentia de syllogismo *demonstrativo* disseramus, per quem scientificam rerum cognitionem assequi nobis licet. Cui tractationi ut iustum ordinem adhibeamus, 1° de praecognitis demonstrationis, 2° de inventione medii, quo fit demonstratio, 3° de variis generibus demonstrationis, 4° de effectu demonstrationis, seu de scientia, 5° de diversitate ac ordine scientiarum disseremus.

ARTICVLVS PRIMVS

Praenotiones demonstrationis exponuntur

62. Aristoteles sapienter docuit fieri non posse, ut aliquid de aliqua re inquiramus, nisi rem ipsam quodammodo cognoscamus; nam mens a voluntate ad veri inquisitionem movetur, voluntas vero nequit in id ferri, quod prorsus ignorat. Ex hac doctrina ipse solutionem petivit illius sophismatis, quo Meno apud Platonem omnem inquisitionem tamquam absurdam traducebat: *Quod quaeris ad cognoscendum, vel scis, vel nescis; si scis, frustra quaeris; si nescis, etiam cum invenis, non agnosces* [3]. Id, quod quaeritur, respondit Aristoteles,

---

[1]) Differentias, quae dividunt genus, oportere ut sint inter se oppositae, atque hanc oppositionem eam esse, quae *contraria* dicitur, ostendimus in I part., c. I, art. 2, p. 46.

[2]) Ex locis, quibus definitionem rectam non esse deducitur, hic etiam enumeratur: *Si unius contrarii reddita definitione, non sit alterius contrarii definitio statim manifesta, reiicienda est prioris contrarii definitio.* Sane, contraria eidem subiiciuntur generi, ex cuius per differentias partitione contrariae proveniunt species. Quare si ex iis unum perspicue definiatur, ex definitione huius definitio alterius, quod ex eodem genere, et ex differentia contraria constituitur, simul cognoscenda est. E. g., si candor definiatur, color aspectum dissipans, cognoscitur simul atrorem esse calorem, qui aspectum congregat; et ideo eam definitionem, quae definitionem contrarii non patefacit, obscuritate laborare arguendum est.

[3]) *Menon.* Cf s. August., *De Trinit.*, lib. XII, c. 15, et s. Thom., *In lib. I Poster.*, lect. III.

neque omnino scitur, neque omnino nescitur, quippe quod animus omnem quaestionem solvit ope quorumdam principiorum, quae naturaliter cognoscit; quapropter id, quod, soluta quaestione, *distincte* cognoscit, iam in principiis, a quibus solutionem elicuit, aliquo modo, sive *confuse* noverat; quia, uti alibi dicemus, cum quodlibet principium veritates, quae ex ipso fluunt, in se contineat, cognitis principiis, veritates, quae ipsis continentur, quodammodo cognoscuntur [1]. Iamvero, ea, quae ante solutionem quaestionis cognoscere oportet, *praecognita*, seu *praenotiones* in Scholis vocantur. Antequam igitur ad syllogismi demonstrativi, seu demonstrationis expositionem accedamus, opus nobis est nonnihil de praenotionibus delibare.

63. Quin quibusdam praenotionibus ad scientiae adeptionem opus sit, nullus Philosophus unquam dubitavit. Certe, ne de Platone, et Aristotele, quos iam nominavimus, aliisque graecis [2] dicamus, haec fuit ss. Patrum doctrina, quos inter s. Augustinus, secundum Stagiritam, dixit id, quod quaeritur, iam *genere* notum esse oportere [3]. Scholastici autem, hosce duces secuti, aiebant, id, quod queritur, neque omnino sciri, quia, cum non cognoscatur in se, sed in principiis, quibus continetur, non cognoscitur cognitione *distincta*; neque omnino nesciri, quia, cum cognoscatur in principiis, quibus continetur, cognoscitur cognitione *confusa*; unde id, quod post partam scientiam cognitione *distincta* cognoscitur, ante scientiae adeptionem *potentia*, sive cognitione *confusa* notum est [4]. E recentibus satis est nominare Baconem, qui ait: « Haud omnino rei imperitum esse oportet, qui quaestionem apposite instituat [5] ».

64. At quamvis de necessitate praenotionum omnes philosophi consentiant, tamen in illis definiendis inter se valde dissident. Nos in Aristotelis sententiam, quae ss. Patribus, et Scholasticis probata fuit, lubenter concedimus. Sed, antequam illam exponamus, pauca praemonenda esse ducimus. Quaelibet scientia tribus potissimum constat. Quae sunt 1° genus rei, ad cuius cognitionem spectat, idque *subiectum* scientiae dicitur, puta arithmeticae subiectum est numerus; 2° genus affectionum, quae, an subiecto insint, scientia expendit, cuius-

---

[1]) *Anal. Post.*, lib. I, c. 1, § 7, et 8; cf *ibid.*, § 1-6.

[2]) Vid. de Epicuraeis Tullium, *Acad.* II, c. 7, et *de Nat. Deor.*, lib. I, c. 16, et de Stoicis Senecam, *Epist.* XXIV, et s. Augustinum, *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 7.

[3]) *De Trin.*, lib. X, c. 1, n. 1-3.

[4]) Audiatur s. Thomas: « Qui scit aliquid in universali, scit illud indistincte; tunc autem distinguitur eius cognitio, quando unumquodque eorum, quae continentur potentia in universali, actu cognoscitur »; *In lib. I Phys.*, lect. I. Cf *In lib. III Sent.*, Dist. XXV, q. II, *sol.* 2 ad 2, et *sol.* 4 ad 2.

[5]) *De augm. scient.*, lib. II, p. 91, ed. cit. cf lib. V, c. 3.

modi in geometria sunt proprietates trianguli, quadrati, etc.; 3° denique principia, ex quibus affectiones subiecto inesse intelligitur.

65. Ut vero perspiciatur, quaenam sint principia, ex quibus fit demonstratio, advertendum est, non posse ullam demonstrationem confici, nisi quaedam sine demonstratione sumantur. Nam, quoniam omnis demonstratio in eo posita est, ut aliquid alicui inesse patefiat, certe oportet sine demonstratione sumere tum illud, cui numquidpiam insit, demonstrandum proponitur, tum ea, ex quibus inesse demonstratur. Tam illud, quam ista, quoniam demonstrationem antevertunt, ad eamque efficiendam expostulantur, *principia* demonstrationis dicuntur. Iam vero manifestum est, principia, quae ad subiectum pertinent, oportere esse *propria* singularum scientiarum, propterea quod unaquaeque scientia subiectum habet sui proprium; principia autem, ex quibus fit demonstratio, esse omnium scientiarum *communia*, quippe quae, cum extra proprium cuiusque scientiae subiectum sint, in omnibus scientiis locum habent. Principia, quae communia sunt, *communes anticipationes*, *axiomata*, sive *dignitates* vulgo nuncupantur [1]. Duobus hisce principiorum generibus illud est commune, quod in ea scientia, in qua adhibentur, sine ulla demonstratione sumuntur; si enim demonstranda essent in eadem scientia, tum quidquam illis prius in ea foret, proindeque non essent ipsa principia illius scientiae. « Principia, inquit s. Thomas, in unoquoque genere sunt illa, quae cum sint vera, tamen non convenit ea demonstrare in illa scientia, in qua sunt principia [2] ». At vero illud interest inter principia communia, et propria, quod communia sunt ex se perspicua, ideoque eiusmodi, ut non solum sine ulla demonstratione intelligantur, sed etiam demonstrari nequeant. Unde s. Thomas subdit: « Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse est ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri, quod sint per se nota. Nullus enim potest per se opinari contraria eorum [3] ». Propria vero, etsi non demonstrentur in ea scientia, cuius sunt principia, possunt tamen demonstrari in alia scientia; quia, cum peculiarem materiam complectantur, possunt esse nota non per se, sed per scientiam superiorem ea, cuius sunt principia. « Sunt quaedam, idem Doctor scribit, propositiones, quae non possunt probari, nisi per principium alterius scientiae; et ideo oportet, quod in illa scientia supponantur, licet probentur per principia alterius scientiae. Sicut a puncto ad

---

[1]) Luculenter ad hanc rem Aristoteles: « Principia enim sunt duplicia, alia quidem, e quibus, alia vero circa quod. Principia quidem, ex quibus est primo demonstratio, communia sunt; illa vero, circa quae, propria sunt, ut numerus in arithmetica, magnitudo in geometria »; *Anal. Poster.*, lib. I, c. 32, § 12, ed. Didot. — [2]) *I Poster.*, lect. 19.

[3]) *Ibid.*

punctum est rectam lineam ducere, supponit Geometra, et probat Naturalis, ostendens, quod inter quaelibet duo puncta sit linea recta media [1] ».

66. Hisce praestitutis, pronum nobis est intelligere Aristotelis doctrinam circa praenotiones, quae est huiusmodi: Quandoquidem tria sunt, in quibus quaelibet scientia versatur, nimirum subiectum, affectiones, et principia, oportet, ut is, qui aliquam scientiam sibi comparare vult, de illis tribus quidquam cognoscat. Et sane, quemadmodum quisquis de loco in locum emigrare vult, nosse debet et unde proficiscitur, et quo spectat, et cui viae ipsi insistendum sit; ita qui scientiam aliquam persequitur, noscat quodammodo necesse est rem quam scire cupit, eius affectiones, quas assequi studet, et principia, quorum ope ab eo, quod de re novit, ad ea, quae ignorat, pervenire valeat [2]. Itaque tria sunt praecognita cuiuslibet scientiae, nimirum *subiectum*, *praedicatum*, et *principia*. At, quoniam non omnino, ut modo diximus, sed quodammodo nobis nota esse debent, inquiramus oportet, quid de illis in antecessum cognoscendum sit.

67. Atque in primis, quoniam subiectum est fundamentum totius scientiae, fieri non potest ut demonstretur ipsum vere esse in illa ipsa scientia [3], cuius est subiectum; sed oportet praecognoscere, quod sit, proindeque etiam, quid significet, quia definitio nominis debet praeludere quaestioni *an sit* [4]. Hinc praenotiones subiecti sunt *quid sit*, nempe quid significet, et *quod sit*. Prior est definitio, quam Logici *nominalem* dicunt, nempe oratio, quae explicat, quid res significet; posterior autem *suppositio*, vel graeca voce *hypothesis*, quia sumit, sive, ut Scholae aiunt, *supponit* rem aliquam esse, aut non esse tanquam principium indemonstrabile, puta *esse motum*, aut *non esse vacuum*. Definitio, et suppositio communi nomine *thesis*, sive *positio* dicuntur, quippe utraque aliquid *ponit*, de quo inter disputantes convenire oportet, antequam demonstratio conficiatur. Thesis dicitur etiam *postulatum*, eo quod demonstratio *postulat*, ut rem esse, aut non esse admittatur [5].

---

[1]) *Poster.*, lect. 5.

[2]) Vid. Zabarella, *De tribus praecognitis*, *Opera logicae*, p. 238 sqq, Tarvisii 1604.

[3]) Subiectum, *an sit*, in ipsa scientia, cuius est subiectum, demonstrari non potest, nempe per medium intrinsecum et *a priori*. Potest tamen aliquando probari, *an sit*, alicuius subiecti in aliqua scientia vel *a posteriori*, vel ex mutuatis in alia scientia. Ita Theologia, rationes mutuando a metaphysica, Deum esse probat. — [4]) Cf p. 138.

[5]) *Anal. Post.*, lib. I, c. 10, § 7-11. Aristoteles alibi (*Topic.*, lib. I, c. 5, ed. cit.) thesim vocavit omnem propositionem disputantis, cuiusmodi illa Zenonis: *omnia moveri*; aut Heracliti: *nihil moveri*. Ex quo factitatum est, ut quidquid probandum proponitur, vulgo *thesis* dicatur.

68. Quod attinet ad affectiones subiecti, praenosse necesse est, quid ipsae significent, non quod sint, sive quod in subiecto insint. Namque, si illud ipsum, quod nomen affectionis denotat, nos lateret, sane haud demonstrare possemus illam subiecto inesse. Contra ea, si nobis innotesceret affectionem reipsa esse, sive subiecto inesse, omnis inquisitio supervacanea foret; quia omnis demonstratio eo spectat, ut proprium accidens in subiecto inesse patefaciat.

69. Denique de principiis oportet praenoscere, 1° quid significent, quia necesse est praenoscere terminos, ex quibus ipsa constant; 2° quod vera sint, quia, cum demonstratio a principiis pendeat, nulla erit demonstratio, nisi principia vera esse sumatur. Cuius postremae rei ratio in eo posita est, quod, cum de enunciationibus agitur, idem valet eas esse, et veras esse; si enim enunciatio non est vera, reipsa non est. Perspicuum porro est principia, de quibus hic agimus, esse ea, quae communia, sive axiomata diximus. Nam principia propria, utpote quae materiam scientiae complectuntur, ab ipso subiecto sunt repetenda, eaque sunt, ut iam dictum est, quid subiectum significet, et quod sit.

ARTICVLVS SECVNDVS

Medium demonstrationis inquiritur

70. Exploratis praenotionibus syllogismi demonstrativi, ad eius *medium* investigandum progrediamur. Hoc non aliud esse, quam ipsam causam rei, luculenter s. Thomas post Aristotelem exposuit hisce verbis: « Quia scire opinamur, cum sciamus causam . . ., demonstratio autem est syllogismus faciens scire, ita consequens est, quod medium demonstrationis sit causa [1] ». Nimirum causa veluti terminum medium efficit, cuius ope e principio generali scientia rei particularis, tamquam syllogismi conclusio, sponte oritur. E. g., in hoc syllogismo: *Corpus, quod interpositione sui intercipit lumen, efficit, ut res collustrata deficiat; atqui terra inter solem et lunam hoc modo intercedit; ergo luna deficit*, ipsa interpositio corporis lumen intercipientis, quod est causa, quamobrem luna deficiat, termini medii munere fungitur. Aristoteli, et Scholasticis Baco adstipulatus est, quippe qui ait: « Recte ponitur, vere scire esse per causas scire [2] ».

71. Causae, ut suo loco videbimus, quatuor numerantur, scilicet *materia*, *forma*, *efficiens*, et *finis*. Materia dicitur id, ex quo aliquid fit; forma id, per quod fit; efficiens id, a quo fit; et finis id, propter quod fit. Iam, etsi causam esse medium syllogismi scientifici omnes philosophi concedant; tamen, utrum omnes causae, an una tantum,

---

1) *In lib. II Post. Anal.*, lect. IX.
2) *N. O.*, lib. II, § 2, p. 133.

vel plures earum id muneris obire queant, inter eos non convenit. Antiquis missis, Baco inter recentes illud causae formali dumtaxat attribuit, cum causam finalem noxiam, materialem autem, et efficientem nullius, aut parvi momenti ad scientias esse putasset [1]. At nos omne causarum genus medii termini munere fungi posse, secundum Stagiritam, et politiores eius interpretes, tuemur. Cum enim omnes causae ad rei effectionem pertineant, quaelibet earum, quid res sit, aperire valet. Id inductione singula genera causarum complectente patefacere iuvabit. Et sane, « quandocumque aliquid demonstratur de toto per partes, videtur esse demonstratio per causam materialem; partes enim se habent ad totum secundum rationem materiae [2] ». Si demonstraveris hominem esse capacem scientiae ex eo, quod est rationale, causam formalem pro argumento sumes. Ex causa efficiente ordinem in mundo esse demonstratur; quia Deus, qui mundum condidit, non potuit, quin ordinem inter omnes eius partes adhiberet. Denique ex causa finali Aristoteles demonstravit post coenam utile esse ambulare; quia deambulatio, cum ciborum digestioni inserviat, valetudini prodest.

72. At vero nonnulla de hac re monere par est. 1° Etsi quaelibet causa demonstrationi conficiendae inservire possit, non omnibus tamen causis aeque locus semper est in qualibet demonstratione; sed diversa causa pro diversitate materiae idoneum argumentum est. E.g., in rebus mathematicis, utpote quae materiam intelligibilem habent, nec efficienti, nec finali locus esse potest; sed medium demonstrationis ex materia, et forma ducitur, vel, si mavis dicere, ex sola forma, quia in his materia, et forma unum sunt [3].

2° Interdum unum, idemque ex pluribus causis demonstrari potest. Ita deambulatio est simul causa, et finis sanitatis, quippe quod et fit ad sanitatem assequendam, et sanitatem producit; quocirca ipsam esse utilem post prandium tum ex eo, quod causa efficiens sanitatis est, tum ex eo, quod est eius causa finalis, demonstrari potest. Quin immo interdum unum, idemque ex omnibus causarum generibus demonstrari posse indubium est. Hoc reapse in rebus naturalibus locum habet; namque hae materiam, et formam habent, ex quibus constant,

---

[1]) *Op. cit.*, lib. II, aph. 2, et 3, p. 133, 134.

[2]) Cf s. Thom., *In lib. II Post. Anal.*, lect. IX.

[3]) *Materia intelligibilis* apud Aristotelem et antiquiores Peripateticos est *quantum* praecise sumptum, idest ipsum continuum, prout est abstractum a qualitatibus sensibilibus (cf p. 56, not. 4). Hoc autem vocatur *materia intelligibilis* non solum ex eo quod opponitur materiae sensibili, hoc est, qualitatibus sensibilibus, quae in corpore inveniuntur, verum etiam ex eo quod rationem quantitatis non habet in rerum natura, uti materia sensibilis, sed in intellectu. Ex his facile perspicitur, cur obiectum mathematicae sit materia intelligibilis, et cur forma huius scientiae cum materia confundatur.

causam efficientem, a qua producuntur, finem denique, ad quem destinantur. E. g., ad mundi pulcritudinem demonstrandam argumentum petere licet tum ex materia, et forma, ex quibus constituitur, quia revera mundus pulcritudinem praesefert, tum ex causa effectrice, quia Deum auctorem habet, tum ex fine, quia ad sapientiam Dei patefaciendam destinatus est.

3° Causa nequit esse argumentum syllogismi scientifici, nisi sit *per se*, et *necessaria*. Nam conclusio syllogismi ad scientiam tum pertinet, cum adeo firma est, ut nulla adversa ratione concuti possit; hanc autem firmitatem assequi non potest, nisi omnino necessaria sit, sive quoties id complectitur, quod aliter esse nequit. Ut autem effectus sit necessarius, oportet ipsum a causa *per se*, sive *necessario*, sive *naturaliter* promanare; id enim, quod *per accidens* a causa oritur, non semper oritur ab ea, ac proinde oppositum eius, quod probatur, non est impossibile. Ex eo autem, quod causae debent esse necessariae, intelligitur ipsas oportere esse *proprias*, non vero communes. Nam causae communes, cum non solum ad rem, cuius scientia quaeritur, sed etiam ad alias spectent, rem ex principiis, quae ipsam constituunt, haud manifestant, proindeque eam aliter se habere non posse minime evincunt; ex quo fit, ut conclusionem dialecticam, nempe probabilem, non vero scientificam gignant.

4° Denique *primae*, et *immediatae* sint oportet causae rei, quam scire volumus. Quod ut intelligatur, praemittere opus est 1° causas rerum, prout a nobis cognoscuntur, *rationes* ipsarum rerum dici, quia causae sunt id, cuius ope res cognoscimus; 2° nos, quoniam res per suas causas cognoscimus, tum illas perfecte cognoscere, seu *scire*, cum ultimas illarum rationes, ultra quas nulla alia ratio est, assequimur. His praemissis, licet nobis argumentari hoc modo: Nos tum res scimus, cum ultimas earum rationes cognoscimus. Atqui ultimae rationes rerum, ad quas in adquirenda cognitione rerum pervenimus, sunt causae proximae, et immediatae ipsarum rerum, quia mens nostra res plerumque inverso ordine, ac in se sunt, cognoscit. Ergo causae, per quas res scimus, proximae, ac immediatae sint oportet.

73. Ex his omnibus perspicitur, quam recte syllogismus demonstrativus ille dicatur, cuius praemissae sunt necessariae, certae atque evidentes, sive syllogismus *necessitatem inducens, in quo non est possibile esse veritatis defectum* [1].

ARTICVLVS TERTIVS

Undenam desumendus sit medius terminus in syllogismo scientifico, inquiritur

74. Cum iam perspexerimus medium omnis syllogismi scientifici

[1]) Cf p. 124, et 125.

non aliud esse, nisi causam, per quam maius extremum subiecto inesse intelligitur, inquiramus oportet, quodnam instrumentum ad causas inveniendas nobis suppetat. Ad cuius rei intelligentiam praemonendum est, quatuor causas, quas recensuimus, ad unicam, nempe ad causam *formalem*, quae essentiam rei efficit, tandem redire. Enimvero munus *finis* est causam effectricem ad *formam* gignendam movere, unde ipse nonnisi in forma iam perspecta conspicitur; causa autem *effectrix* id agit, ut materia a forma determinetur; *materia* denique per formam suum *esse*, et actionem habet; quocirca finis, vis effectrix, et materia ad formam referuntur [1]. Ex quibus intelligitur eum, qui causas inquirit, unde res est, revera essentiam rei inquirere; proindeque, si hoc modo sententia Baconis intelligatur, revera scientiam *ex formarum*, ut ipse ait, *inventione* adquiri [2]. Iamvero, quoniam oratio, quae essentiam rei significat, definitio est [3], patet definitionem esse medium, sive argumentum omnis syllogismi scientifici, ideoque quaerere causam, ob quam res est, non aliud esse, quam quaerere definitionem rei.

75. At quibus viis ad definitionem rei pervenire nobis licet? Stagirita duas potissimas nobis significavit, *inductivam* scilicet, et *divisivam*, quas iam ante Scholasticos Clemens Alexandrinus probaverat, et breviter exposuerat [4]. Methodus inductiva hoc modo adhibenda est: Principio oportet singularia, quae nomine rei definiendae significantur, a ceterarum rerum multitudine segregare, ut inde ambitus notionis patescat. Deinde ex ipsis illa singularia secernere, quae inter sese non differunt, quidque ea commune habeant, perspicere, atque hoc commune certa quadam nota concludere. Tum alia singularia sumere, quae eodem, ac illa, genere contineri, sed ab illis species differre vulgo putatur, et ad id, quod horum commune est, mentem revocare. Denique et haec, et illa inter se conferre, et inquirere, utrum aliquid commune omnibus ipsis sit. Si hoc revera deprehendatur, in eo genus esse concludendum est; ex quo definitionem generis, quae inquirebatur, conficere licet. Ita, si quis definitionem *animalis* inductione assequi velit, principio singularia animalia inspiciat, et quae inter homines, et quae inter boves, et quae inter equos, aliasque species vulgo recensentur. Tum inquirat, quid cunctis hominibus, qui speciem quamdam ab aliis discretam efficere dicuntur, commune sit, et deprehendet homines in eo convenire, quod sunt animalia ratione praedita. Praeterea expendat, quid commune sit multis aliis, puta equis, bobus, avibus, aliisque, et comperiet singulos boves, equos etc., etsi inter se quadam ratione differant, in quibusdam tamen pro-

---

[1]) Cf Toletum, *In lib. I Post. Anal.*, c. 10.
[2]) *N. O.*, lib. II, aph. 2, p. 134. — [3]) Vid. p. 62.
[4]) *Stromat.*, lib. VIII, c. 6.

prietatibus convenire. Denique diversas hasce species animantium inter se conferat, et ea omnia, licet aliqua ratione abs se differant, quidpiam commune habere cognoscet. Iam, cum deprehenderit omnia animantia, quae differunt speciebus, in eo consentire, quod vi sentienti pollent, definitionem huius generis *animal* se nactum esse tuto concludat.

76. Methodus divisiva autem ita se habet: Primum videre oportet, ad quam categoriam res definienda pertineat; deinde illius categoriae genera per oppositas differentias dividenda sunt, donec ea differentia inveniatur, per quam rei definiendae natura constet; tum ex hac, et genere proximo existet oratio, quam definitionem dicimus. E. g., quisquis hominem definire velit, principio animo recolat eum categoria substantiae contineri; deinde a primo hoc substantiae genere exorsus, dividendo progrediatur usque ad *animal*; rursus animal in *rationis particeps*, et *rationis expers* dividens, hominis differentiam, quae *ratio* est, invenisse concludat. Ex hac igitur, et proximo genere colligat hanc esse hominis definitionem: *animal rationis particeps*.

77. Ut definitio per divisionem rite instituatur, tria, secundum eumdem Stagiritam, observanda sunt. Primo, divisio nihil exhibere debet, quod extra essentiam rei sit; id enim, quod in re praeter essentiam eius est, essentiam ad individuum contractam exhibet, atque ideo ad descriptionem, non ad definitionem rei pertinet. Ita, si definitioni hominis addas esse philosophum, Athenis natum, aliaque accidentia Socratis, Socratem describes, non hominem definies [1]. Secundo, oportet divisionem nihil eorum praetermittere, quae ad essentiam rei definitae pertinent; alioquin vel genus inferius cum genere superiori, vel species cum genere commiscerentur. E. g., si in definitione animalis vim sentiendi omiseris, animal cum vegetali confundes, et, si in definitione hominis neglexeris rationem, animal, non hominem definies. Denique divisio ea, quae ad notionem pertinent, eo ordine exhibeat necesse est, quem ipsa in se revera habent; alioquin, quid in ea commune, quidque proprium est, minime pateret. Huiusmodi est divisio, quam exempli loco adduximus; illa enim, cum gradatim a notione substantiae ad notionem animalis rationalis descendat, homini communem esse cum vegetabili vitam, et cum belluis sensum, proprium autem esse rationem, luculenter commonstrat.

78. At vero idem Aristoteles docuit non eamdem vim duabus hisce methodis inesse ad definitionis adeptionem. Nam divisio, etsi descendendo usque ad ultimam differentiam, definitionem assequatur, tamen illam ipsa per se non patefacit; inductio autem, quippe quae

---

[1]) « Dicendum, s. Thomas ait, quod essentia proprie est id, quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur speciei principia, non autem principia individualia »; I, q. XXIX, a. 2 ad 3.

*

commune ex singularibus colligit, illam et invenit, et patefacit [1]. Qua animadversione eum ad Platonem digitum intendisse graeci Interpretes non immerito putarunt [2]; Plato enim in suis *Dialogis* divisionem ad definitionem demonstrandam saepe adhibuit [3]. Iamvero dubitari nequit, quin divisio definitionem rei non patefaciat. Haec enim, ubi ad ultimam differentiam pervenit, procul dubio species aperit, in quas genus ultimum, sive proximum dividitur; sed ad utramlibet speciem res definienda pertineat, minime statuit. Ita, ne allatum exemplum deseramus, per divisionem animalis, quod est genus ultimum, in *rationale*, et *expers rationis*, patefit quidem omne animal oportere esse aut rationale, aut rationis expers; sed hominem, cuius definitio quaerebatur, esse animal rationale minime evincitur. Id luculenter ex eo perspicere licet, quod si divisio formam syllogismi induat, syllogismus quaesitum pro concesso sumit, sive, ut Scholae aiunt, *principium petit*. En syllogismum, qui ex illa divisione construi potest: *Animal vel est rationale, vel rationis expers*; *homo est animal*; *ergo vel est rationalis, vel expers rationis*: *non est autem expers rationis*; *ergo est rationalis*. Quisnam, quaeso, non videt in hoc syllogismo pro concesso sumi illud, quod probandum erat, nempe *hominem esse animal rationale*? Itaque scite s. Thomas inquit: « . . . via divisionis non ex necessitate sequitur conclusio, existentibus praemissis, quod requiritur ad rationem syllogismi [4] ».

79. Ex his facile perspicis methodi divisivae usum non esse, nisi in eo genere disputationis, quod per interrogationes, et responsiones instituitur, hoc est, in *dialogis*. In his enim, proposita divisione ab interrogante, respondens alterutram partem eligere, et quasi concedere cogitur; concessam autem esse definitionem quaesitam interrogans concludit. At perspicuum est conclusionem non ex ipsa vi divisionis, sed ex concessione respondentis duci. Hinc apposite ad hanc rem s. Thomas: « Producitur enim via divisionis, cum, accepto aliquo communi, quod per multa dividitur, remoto uno, concluditur alterum. Puta, si entium aliud est animal, et aliud est inanimatum, habito, quod homo non sit inanimatum, concluditur, quod sit animal; sed ista conclusio non sequitur, nisi respondens det, quod homo vel sit animal, vel inanimatum [5] ». Nec pigeat audire Zabarellam, qui rationem, secundum quam methodus divisiva procedit, luculenter exposuit. « Ille, inquit, qui vult hominis definitionem venari per divi-

---

[1]) *Anal. Poster.*, lib. II, c. 5.

[2]) Cf *Scholia in Arist.* colleg. Brandis, p. 180, Berolini 1836.

[3]) Vid. *Sophist.*, et *Politic.*, c. V.

[4]) *In lib. II Poster.*, lect. IV. Hac sane ex causa Aristoteles divisionem dixit *syllogismum infirmum*; *Analyt. Prior.*, lib. I, c. 31, § 1, ed. Didot.

[5]) *Ibid.*

sionem, sumit in primis aliquod genus notum, ut corpus, et inquit, omne corpus aut est animatum, aut inanimatum; et interrogat audientem, nonne homo est animatus? annuente illo, accipit hominem esse animatum, et ita differentiam generi adiungendo, dicit hominem esse corpus animatum: deinde similiter dicit, corpus animatum aut est sensibile, aut insensibile, homo autem nonne sensibilis est, et non est insensibilis? iterum concedente illo, adhuc dividit corpus animatum sensibile, quod est animal, per alias differentias, ut per pedestre, et aquatile, seu per rationale, et irrationale, et unam sumit, reiecta opposita, dicens: nonne homo est rationalis? illo annuente, sumit hominem esse rationalem, et tandem ex omnium collectione constituit hominis definitionem: homo est corpus animatum, sensibile, rationale: in quo toto discursu manifestum est dividentem nihil colligere ex positis, sed omnia sine probatione sumere ex sola concessione respondentis; quia sunt per se nota, non quia per divisionem notificentur [1] ».

80. Contra ea, monente s. Thoma, « ille, qui utitur inductione, non probat syllogistice, sed tamen aliquid manifestat [2] ». Et sane, inductio, quoniam ex individuis, eodem genere, et eadem specie comprehensis, illud, quod commune illorum est, colligit, definitionem, sive essentiam quaesitam re ipsa patefacit; id enim, quod inest omnibus individuis eiusdem generis, aut speciei, est essentia, qua ipsa individua continentur. Ex quo fit, ut eo, quod est omnibus individuis eiusdem generis, aut eiusdem speciei commune, per inductionem collecto, probare per syllogismum liceat essentiam animalis inductione patefactam esse. Ita, postquam inductione compertum est cuncta animantia in eo convenire, quod sunt substantiae sentientes, essentiam animalis inductione detectam esse facile probatur hoc syllogismo: Id, quod omnibus individuis eiusdem speciei, et in omnibus individuis specierum eiusdem generis inest, definitio, sive essentia generis est. Atqui esse sentiens inest non solum individuis unius speciei, sed etiam individuis omnium specierum animalis. Ergo esse sentiens est definitio generis animalis.

Firmum igitur manet inductionem ex vi sua definitionem patefacere, divisionem autem, nonnisi concedente illo, quocum disputatur.

81. Verum enimvero, ex eo, quod divisio ex se definitionem non patefacit, non consequitur illam absurdam, aut supervacaneam esse; si quidem ipsa, uti Stagirita etiam contra Speusippum ostendit [3], ad definitionem, inductione compertam, illustrandam plurimum valet.

---

[1]) *In lib. II Post. Analyt.*, c. 4, p. 555, col. 1, *Opp. Log.* ed. cit.

[2]) *Op. cit.*, lect. 1.

[3]) Aristoteles Speusippum non nominat, sed eum, teste Themistio (in h. l. *Scholia in Arist.* ed. cit.), procul dubio perstringit.

Et iure quidem optimo. Namque per ipsam, quemadmodum ex iis, quae de divisione recte instituenda modo diximus, certi efficimur, in definitione nec quidquam eorum praetermissum esse, quae ad essentiam rei definitae pertinent, nec quidquam acceptum, quod extra eius essentiam est; praetereaque edocemur, quid de iis, quae essentiam rei efficiunt, proprium eius sit, quidque commune. Ita, si, definitione hominis per inductionem detecta, methodum divisivam ad id ipsum adhibuerimus, facile comperiemus 1° tum esse animal, tum esse rationale ad essentiam hominis pertinere; 2° non esse praeter ea aliud, quod ad essentiam eius constituendam desideratur; 3° animal esse prius, quam rationale, quia ratio notionem genericam animalis determinans, hominem constituit, ideoque animal esse homini cum bellua commune, rationale autem esse proprium illius. Iamvero dubium non est, quin ex horum omnium notitia definitio perficiatur; si quidem is vere rem scit, qui non solum quid ipsa est, novit, sed etiam ea, ex quibus illa est, et per quae ab aliis distinguitur, diiudicare valet. Itaque divisio, si definitionem non patefacit, ipsam procul dubio perficit [1].

ARTICVLVS QVARTVS

De variis demonstrationum generibus

82. Restat, ut de variis generibus demonstrationis breviter disputemus. Ex dictis nullo negotio colligitur demonstrationem proprie, et stricte acceptam secundum Aristotelem non esse, nisi syllogismum *scientificum*, nempe illum, qui rem per eiusdem proximas, et necessarias causas evidenter probat, quique idcirco *demonstrativus*, sive graeca voce *apodicticus* nuncupatur. At vero sciendum est demonstrationem cum penes ipsum Aristotelem, tum penes alios antiquos, et recentes non solum illo strictissimo sensu sumtam fuisse, sed interdum quoque vel pro omni syllogismo, qui conclusionem ex praemissis necessario infert, uti mathematicis praesertim frequens est, vel pro cuiuscumque generis probatione, ita ut demonstrare idem sit, ac probare. Ex his intelligitur, cur et ab Aristotele, et ab eius Interpretibus, praeter illam demonstrationem, quae a Magistro κατ' ἐξοχήν, et

---

[1]) De hac Aristotelis doctrina, sane perdifficili, sed magni momenti, necnon de plerisque eorum, quae ad demonstrativum syllogismum pertinent, legere iuvat, praeter Interpretes graecos, et Scholasticos, nonnullos nuperos germanos in logice aristotelea valde eruditos, uti Trendelenburg, *Op. cit.* passim; Rassow, *De notionis definitione*, Berolini 1843; Kuhnium, *De notionis definitione* etc., Halis 1844; et Castmann, *Op. cit.*, c. 3, p. 129 et sqq.

a discipulis *principalis*, vel *potissima*, dicta fuit, aliae multae demonstrationis species recenseantur [1].

83. Atque in primis, Scholastici, secundum Aristotelem, observarunt necessariam esse conclusionem non solum in syllogismo, qui a causa proxima conclusionem elicit, sed in eo etiam, qui vel a causa remota ad effectum progreditur, vel ab effectu ad causam se extollit; propterea quod causa remota etiam necessario ad effectum refertur, et effectus quoque necessario cum sua causa colligatur. Quare docuerunt demonstrationis, secundum Aristotelem, duo esse potissima genera, nempe *propter quid*, et *quia*. Demonstratio *propter quid* est illa, quae propriam, proximam, et adaequatam causam, sive, rationem rei demonstratae continet. Demonstratio autem *quia* dicitur illa, quae evidenter quidem probat praedicatum convenire subiecto, sed nonnisi remotam, et minus adaequatam huius convenientiae causam, seu rationem affert, scilicet quae determinatam radicem, et adaequatam rationem, propter quam res est, haud praesefert; vel illa, quae effectum ad probandam causam sumit. Primum demonstrationum genus, cum patefaciat id, propter quod res constituitur, patefacit simul quid res sit. Alterum vero, cum fiat per causam remotam, et minime adaequatam, vel per effectus, non ostendit *quid* res sit, sed tantum *quia* res est. E. g., demonstratione *propter quid* utitur qui aliquem respirare colligit ex eo quod habet pulmones; demonstratione autem *quia*, si id ipsum probat ex eo, quod est animal. Nam *habere pulmones* est respirandi causa proxima, *esse animal* est respirandi causa minus adaequata [2]. Ita demonstratio existentiae Dei, quae ex rerum contingentium existentia conficitur, est demonstratio *quia*, cum ipsa per effectus fiat. Quocirca demonstratio *propter quid* longe perfectior est demonstratione *quia*; per illam enim nos proprie et perfecte rem scimus [3].

84. Ad has duas demonstrationis species illae facile revocari possunt, quae vulgo dicuntur demonstrationes *a priori*, atque *a posteriori*. Enimvero demonstratio *a priori* ea est, quae fit per causam, et demonstratio *a posteriori* est ea, quae fit per effectus, et proprietates. Hinc patet demonstrationem *a posteriori* esse demonstrationem *quia*, et demonstrationem *a priori*, si fiat per causam propriam, proximam, et adaequatam, eamdem esse, ac demonstrationem *propter quid*; sin per causam remotam, vel inadaequatam, ad demonstrationem *quia* revocari [4]. Origo duplicis huius generis demonstrationis, nempe *a*

---

[1]) Vid. Barth. Keckermann, *Systema logicae*, lib. III, c. 14, p. 529, Lugduni 1607.

[2]) S. Thom., *In lib. II Poster.*, lect. XXIV.

[3]) Cf s. Thom., *In lib. I Poster.*, lect. XXIII, et XXIV.

[4]) *Anal. Post.*, lib. I, c. 2.

priori, et *a posteriori* ex eo repetenda est, quod interdum causa effectu, interdum effectus causa notior est. Nam, quandoquidem omnis demonstratio a noto ad ignotum progredi debet, liquet demonstrationem vel a causa ad effectum, vel ab effectu ad causam progredi oportere, prout vel causa notior nobis est, vel effectus notior causa. Si primum fiat, demonstratio dicitur *a priori*, sin alterum, *a posteriori*. « Quandoque, ad rem inquit s. Thomas, id, quod est magis notum quoad nos, est etiam magis notum simpliciter, et secundum naturam, sicut accidit in mathematicis. . . Quandoque id, quod est notius quoad nos, non est notius simpliciter, sicut accidit in naturalibus, in quibus essentiae et virtutes rerum, propter quod sunt in materia, sunt occultae, sed innotescunt nobis per ea, quae exterius de ipsis apparent. Unde in talibus fiunt demonstrationes ut plurimum per effectus, qui sunt notiores quoad nos, et non simpliciter [1] ».

85. Praeterea recolendum animo est, non semper nobis contingere, ut verum, quod quaerimus, aliquo principio certo, ac evidenti contineri perspiciamus; sed interdum non alio modo evincere illud posse, nisi ex eo quod, illo ablato, absurda quaedam consequantur. Prioris generis demonstratio *directa* vocatur, alterius, *indirecta*. Quoniam demonstratio indirecta eo spectat, ut oppositum eius, quod evincendum suscipitur, fieri non posse patescat, ea eleganter dicta est *ductio ad impossibile*, sive *deductio ad absurdum*. Itaque demonstratio *directa* ea est, in qua aliquod verum ex alio vero, quocum connectitur, deducitur; *indirecta* autem demonstratio ea est, in qua aliquid verum esse evincitur ex eo, quod, illo negato, unum, aut plura absurda oborirentur; vel falsum redarguitur, quia, si esset verum, aliquod, vel plura absurda existerent. Ita *animam esse immortalem* demonstratur *directe* ex eo, quod spiritualis est; *indirecte* ex eo quod, si immortalis non esset, nulla poena vitium, nulloque praemio virtus afficerentur.

86. Iam perspicuum est demonstrationem directam indirectae longe praestare; namque demonstratio indirecta dumtaxat patefacit rem esse, sed directa non modo patefacit rem esse, verum etiam quaenam sit eius natura, declarat. E. g., cum animam esse immortalem ex eo probatur, quod, si non esset immortalis, vitio poena, et virtuti praemium deessent, cognoscitur quidem animam esse immortalem, sed interna ratio immortalitatis ignoratur. At qui animae immortalitatem ex eo statuit, quod est spiritualis, non modo cognoscit animam esse immortalem, sed etiam rationem callet, ob quam immortalis est [2]. Ex his intelligitur tum indirecta demonstratione utendum esse, cum directa deest. Nihilominus haud raro iuvabit directae demonstrationi indirectam adiicere, propterea quod idem verum, si pluribus modis,

---

[1] *In lib. I Post.*, lect. IV. Cf Alb. M., *Poster.*, lib. I, tract. III, c. 7, et 8.
[2] Vid. s. Thom., *Op. cit.*, lect. XL.

atque sub diversis aspectibus exhibeatur, luculentius, et facilius evincitur. Quae cum ita sint, optimo sane consilio demonstratio indirecta a primis logicae cultoribus valde commendata, frequenterque usurpata fuit. Certe, ea perfamiliaris fuit Socrati, qui illam ad Sophistarum cavillationes eludendas utiliter adhibebat [1]; Euclidi, qui, teste Laertio [2], argumentorum conclusiones non sumptionibus, sed conclusionibus refellendis oppugnabat; Aristoteli, qui et illa saepe usus est, et vim, legesque eius diligenter expendit [3].

87. Non mediocris usus etiam est ad quaestiones dirimendas argumentatio, quae *ex datis*, vel *ad aliquem* a s. Thoma [4], aliisque Scholasticis, et a recentibus *ad hominem* dicta est. Haec in eo consistit, quod adversarius, si verum quodpiam fateri recuset, admittere cogitur alia, quae ipsemet falsa esse non diffitetur, ita ut a falsis ab eo concessis ad falsum non concessum agnoscendum adducatur. E. g., s. Paulus adversarios resurrectionis mortuorum ex eo convincit, quod, si falsum esset mortuos resurrecturos, pro falsis quoque habenda forent alia, quae vera esse fatebantur, scilicet Christum resurrexisse, proindeque inanem non esse suam praedicationem, inanemque non esse illorum fidem [5]. Ex his nullo negotio intelligitur demonstrationem *ex datis* non valere ad rem probandam, quia ipsa conclusionem non elicit ex principiis ipsius rei, sed valde opportunam esse ad revincendos adversarios, quia ipsa patefacit adversarium, si neget verum, quod nos asserimus, ipsum secum pugnare. Magnam vim ad refellendum adversarium illi argumentationi inesse, quae principiis ab eo concessis nititur, iam adverterat s. Irenaeus. « Illa est vera, inquit, et sine contradictione probatio, quae etiam ab adversariis ipsis signa testificationis profert [6] ».

88. Neque omnino tacendum est de demonstratione *reciproca*, quam Scholastici post Aristotelem *circularem* dixerunt. Ea est, aiente s. Thoma, « quando ex conclusione, et altera praemissarum conversa concluditur reliqua [7] ». Et sane, ex aliqua argumentatione fit eius *reciproca*, cum conclusio illius in locum maioris transit; minor non mutat locum, sed convertitur; maior in conclusione ponitur. En exemplum, quod ad hanc rem sanctus Doctor protulit: « Si fiat talis syllogismus: Omne animal rationale mortale est risibile; omnis homo est animal rationale mortale; ergo omnis homo est risibilis. Assumatur conclusio tamquam principium, et adiungatur ei minor conversa hoc modo:

---

1) Id videre licet in Dialogis Platonis, et maxime in *Protagora*.
2) Lib. II, c. 10, segm. 107.
3) *Anal. Prior.*, lib. I, c. 29, et lib. II, c. 11, et 14.
4) *In lib. V Met.*, lect. VI.
5) Cf s. Aug., *De Doctr. Christ.*, lib. II, c. 31, n. 49.
6) *Adv. Haeres.*, lib. IV, c. 14. — 7) *In lib. I Poster.*, lect. VIII.

Omnis homo est risibilis; omne animal rationale mortale est homo; ergo omne animal rationale mortale est risibile; quae erat maior primi sillogismi [1] ». Iam perspicuum est huiusmodi argumentationem esse vitiosam, si id, quod in priori argumento est conclusio, et in posteriori est principium, uno, eodemque modo accipiatur. Nam, quoniam principium est prius, et notius conclusione, sequeretur idem esse simul notius, et minus notum; scilicet notius, prout est principium, et minus notum, prout est conclusio [2].

89. Nihilominus demonstratio reciproca, uti ab eodem Aquinate observatum fuit, duobus modis rite, et utiliter adhibetur. Primo, si id, quod in priori argumento est conclusio, et in posteriori principium, diverso modo accipiatur; tum enim id, quod ponitur prius in conclusione, postea in principio, unum, idemque re ipsa non est [3]. Secundo, si argumentatio *a posteriori* vertitur in argumentationem *a priori*, eo consilio ut, postquam ab existentia effectus existentiam causae collegimus, perspicere conemur modum, quo effectus a causa procedit. Haec demonstratio in Scholis *regressus*, sive demonstratio *regressiva* nuncupata fuit, quippe quod in ea prius ab effectu progredimur ad causam, deinde a causa ad effectum regredimur. Enimvero, si a cognitione effectus ad cognitionem causae ducimur, procul dubio cognitio causae ad effectum penitius cognoscendum nos adiuvat. Puta, rite conficeres existere ignem ex eo, quod fumum vides, et fumum ideo tibi occurrere, quia ignis existit; namque primo ex contemplatione fumi ad cognitionem ignis progrederis, deinde ab igne ad fumum regrederis, ut rationem reddas, cur fumus existat [4]. Huiusmodi demonstratio circularis non modo non est vitiosa, sed etiam exquisitissimam, uti Aristoteles advertit, cognitionem gignit; prop-

---

[1]) *In lib. I Poster.*, lect. VIII. — [2]) *Ibid.*

[3]) *In lib. II Poster.*, lect. XII. Exempli loco sit illa argumentatio, qua ex testimonio Sacrae Scripturae auctoritas Ecclesiae Catholicae, et ex Ecclesiae Catholicae testimonio auctoritas Sacrae Scripturae a Theologis Catholicis infertur. Hanc demonstrationem *in orbem*, seu *circulum vitiosum* esse Protestantes inflatis buccis clamitant. Sed iniuria. Sciendum enim est Theologos Catholicos primo argumentis a ratione petitis ostendere libros Sacrae Scripturae esse a Deo revelatos; deinde ex his probare Ecclesiam Catholicam esse veram Ecclesiam Christi, ad eiusque iudicium cum de numero librorum divinorum, tum de vera doctrina, quae illis continetur, spectare; denique ex Ecclesiae decreto statuere, quinam libri pro divinis habendi sint. Quapropter in allata demonstratione circulari illud, quod in priori argumento uti conclusio ponitur, atque in altero uti principium, non eodem prorsus sensu accipitur.

[4]) *In lib. I Poster.*, lect. VIII.

terea quod una eademque opera effectum, et causam rei aperit, proindeque illius demonstrationis, quam Logici *potissimam* dicunt, vim habet [1].

ARTICVLVS QVINTVS

De effectu demonstrationis, sive de scientia

90. Cum de natura demonstrationis, diversisque eius formis modo dictum sit, ratio ordinis expostulat, ut *scientiae* notionem, et potiora quaedam ad ipsam pertinentia breviter tradamus; scientia enim, aiente s. Thoma, « est effectus demonstrationis [2] ».

Atque, ut ab eius notione initium ducamus, in memoriam revocandum est materiam scientiarum esse essentias rerum [3]; et quoniam essentiae rerum sunt universales, immutabiles et necessariae, scientias dumtaxat circa universale, immutabile et necessarium versari. Iam rei cuiuspiam essentiam, uti ante diximus, nonnisi per eius causam cognoscere licet, atque id, quod per suam causam cognoscitur, firma, et absoluta certitudine per demonstrationem comprehenditur. Scientia igitur recte definitur: *Cognitio certa, et evidens rei per causam*, vel *cognitio per demonstrationem acquisita*. « Ille scit, inquit Aristoteles, proprie ac simpliciter, qui causam cognoscit, cur res sit, et illius causam esse, et aliter se habere non posse firmiter tenet [4] ».

91. Exinde conficitur 1° fortuita, sive, ut Scholae aiunt, contingentia ad scientiae materiam non pertinere secundum ea, quibus unumquodque a ceteris discriminatur, ac individuum est, nempe secundum accidentia; sed secundum ea, per quae ad quasdam species revocantur, scilicet secundum essentias suas. Cuius rei ratio est, quod accidentia mutationibus subiacent, essentiae vero immutabiles sunt [5]. 2° Aliud esse *scire*, aliud *intelligere*. « Ipsa cognitio, ait s. Thomas, secundum quod stat in principiis, accipit nomen intellectus; secundum autem quod derivatur ad conclusiones, quae ex principiis cognoscuntur, accipit nomen scientiae [6] ». 3° Denique syllogismum dialecticum, atque inductionem viam ad scientiae consecutionem sternere, sed ipsam scientiam minime gignere; si quidem, uti dictum est, syllo-

---

[1]) *Post. Anal.*, lib. I, c. 3. Qui plura de hac argumentatione nosse cupit, legat Zabarellam, *De regressu*, inter *Opp. Log.* p. 248, et sqq, ed. cit.

[2]) *In lib. I Poster.*, lect. XIV.

[3]) Baco expressis verbis illud Platonis probavit: *Formas esse verum obiectum scientiae; De augm.*, lib. III, c. 4, p. 193.

[4]) *Anal. Post.* lib. I, c. 7. Cf s. Augustinum, *Contr. Acad.*, lib. II, c. 7, n. 19, et, ceteris omissis, Alb. M., *Poster.*, lib. I, tract. II, c. 1.

[5]) Cf s. Thomam, I, q. LXXXIV, art. 1 c.; *Cont. Gent.*, lib. II, c. 64; *Qq. dispp., De Verit.*, q. XV, a. 2 ad 3.

[6]) *In lib. III Sent.*, Dist. XXVIII, q. I, a. 6 *sol.*

gismus dialecticus notitiam rei dumtaxat probabilem exhibet, atque ipsa inductio, quae in demonstratione adhibetur, scilicet perfecta, ad essentiam, sive causam rei inveniendam magno adiumento est, sed rem ipsam per causam non probat [1]. Unde ad rem s. Thomas: « Demonstratio, quae facit scientiam de re, sumitur ex causis proximis rei [2].

92. Ut vero scientiae natura penitius inspiciatur, illius discrimen ab *opinione*, et *fide* nosse iuvabit. In primis opinio est imbecilla mentis assensio cum metu partis adversae coniuncta. « Opinio, s. Thomas ait, significat actum intellectus, qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius [3] ». Quapropter ipsa differt a scientia tum ratione materiae, quia scientia circa res necessarias, ac immutabiles, opinio circa res contingentes, et mutabiles versatur; tum ratione modi, et causae, quia scientia ex demonstratione efficitur, opinio ex ratione probabili oritur; ex quo fit, ut illa firma, haec infirma sit. Inde exurgit aliud caput differentiae, quam innuit s. Thomas, nempe « quod per unam demonstrationem, quae est efficax, causatur in nobis scientia, opinio autem non causatur in nobis per unum syllogismum dialecticum, sed requiruntur plures propter eorum debilitatem [4] ».

93. Fides autem a s. Thoma definitur: Mentis adhaesio alicui rei, quam quis non videt, sed alteri dicenti credit [5]. Ex hac definitione patet praecipuum discrimen inter scientiam, et fidem repetendum esse ex diversa ratione, qua rei alicuius veritati assentimur. Namque in iis, quae scientia tenemus, conclusioni assentimur, quia hanc ex

---

[1]) Vid. p. 148, not. 3.

[2]) *In lib. I Sent.*, Dist. XLV, q. 1 a. 3 ad 5. Scientia, de qua hic loquimur, significat notitiam alicuius rei, quae per eius causam adquiritur, quaeque ideirco *scientifica* vocatur. Nam, si scientia pro systemate cognitionum ad certum ordinem rerum pertinentium, prout de ea mox dicturi sumus, accipiatur, indubium est ipsam non solum syllogismo demonstrativo, sed etiam probabili, neque syllogismo tantum, sed etiam inductione haud raro uti; adsunt enim scientiae, in quibus nec omnia firmiter, nec omnia per idem instrumentum sciendi cognoscere licet.

[3]) I, q. LXXIX, a. 9 ad 4.

[4]) *Qq. dispp.*, *De Virtut.*, q. I, a. 9 ad 11. Opinio, quippe quae ex genere suo ad firmitatem scientiae non pervenit, procul dubio natura sua expostulat, ut qui in ea versatur, de opposito dubitare possit, sed necesse non est, ut ipsa cum dubitatione actuali semper coniungatur. Fieri enim potest, ut quispiam rei probabilem assensum praebeat, nec tamen de opposito eius ambigat, vel quod rem *ut plurimum* contingere observavit, vel quod ipsam gravibus testimoniis, communive hominum consensu obfirmari novit, vel quod voluntas obstinate intellectum determinat, ita ut rem aliter posse evenire non advertat. Cons. Ferrari, *Phil. Perip.* etc., t. I, q. VIII, p. 125, Venetiis 1764.

[5]) 1ª 2ae, q. LXVII, a. 3 c.

principiis evidentibus fluere perspicimus; quocirca assensus intellectus ex rationis momentis oritur. E contra, quoniam ea, quae fide tenemus, neque evidentia immediata, neque mediata praesto nobis sunt, intellectus non e rationis momentis, sed a voluntate ad illorum veritati adhaerendum movetur; propterea quod, cum voluntas hanc adhaesionem, tamquam bonum a ratione exhibitum, amplectatur, intellectum ad ipsam determinat. Hinc «certitudo scientiae, uti s. Thomas habet, consistit in duobus, scilicet in evidentia, et firmitate adhaesionis; certitudo autem fidei consistit in uno tantum, scilicet in firmitate adhaesionis [1]». Quandoquidem autem ratio, propter quam intellectus ad assentiendum rebus non visis movetur, est vel divina, vel humana, fides in *divinam*, et *humanam* dividitur. « Fides, subdit sanctus Doctor, proprie dicitur ex hoc quod aliquis assentit eis, quae non videt. Hoc autem contingit dupliciter, uno modo, secundum quod homo inducitur per rationem humanam... Alio modo, secundum quod inducitur per rationem divinam [2] ».

94. Verum enimvero vox fidei a Scholasticis, secundum Aristotelem [3], interdum adhibita fuit ad opinionem significandam, quae, cum multis probabilibus argumentis nitatur, proxima scientiae est. « Fides, ait Albertus M., est perfecta persuasio unius partis per multa probabilia [4] ». Cui concinens s. Thomas inquit: « Credere dicimur, quae vehementer opinamur [5] ». Praeterea, haec ipsa vox tum penes veteres, tum penes Scholasticos non raro assensum significat, quem intellectus in secunda et tertia actione sua veritati praestat. «Et adhuc, ita Aquinas noster, magis extenso nomine (fidei), certitudo, quae fit per rationem humanam, etiamsi ad visionem inducat, dicitur fides, secundum quod argumentum dicitur ratio rei dubiae fidem faciens [6] ».

95. Denique illud s. Augustini monitum praetermittendum non est, nomen scientiae, si late accipiatur, prout vulgo accipi solet, non solum ea significare, quae ex firmis rationis momentis novimus, sed etiam ea, quae sensibus, et testium auctoritate tenemus. « Proprie, ipse ait, cum loquimur, id solum scire dicimus, quod mentis firma ratione comprehendimus. Cum vero loquimur verbis consuetudini aptioribus, sicut loquitur etiam Divina Scriptura, non dubitemus dicere scire nos et quod percipimus mentis nostrae sensibus, et quod fide dignis credimus testibus; dum tamen inter haec, et illud, quid distet, intelligamus [7] ».

---

[1]) Vid. *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. II, a. 2, *sol.* 3 ad 1.

[2]) *Ibid.*, Dist. XXIII, Espos. text.

[3]) *Top.*, lib. IX, c. 5. — [4]) *De Homine*, tract. 1, q. LI, a. 1.

[5]) *Qq. dispp., De Verit.*, q. XIV, a. 2 c.

[6]) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, Expos. text. Hoc sensu Clemens Alex. vocem πίστις fidem usurpavit in *Strom.* lib. VIII, c. 3.

[7]) *Retract.*, lib. I, c. 14, n. 3.

96. Iamvero, circa scientiam stricto sensu acceptam, controversia penes Philosophos, et Theologos agitatur, utrum, necne intellectus de eodem obiecto *formaliter*, hoc est, sub eadem ratione considerato, actum scientiae, et fidei, vel scientiae, ac opinionis simul elicere possit. Nobis sententia negans, quam s. Thomas, aliique multi cum eo tuiti sunt, certa videtur. Re sane vera, intellectus noster duo, quae secum pugnant, simul, et semel de eodem obiecto affirmare nequit; alioquin idem simul esse, et non esse fateretur. Atqui, si de eodem formali obiecto scientiam simul haberet, ac fidem, vel scientiam, ac opinionem, duo, quae secum pugnant, de illo affirmaret. Etenim, prout scientiam eius haberet, necessariam esse connexionem praedicati cum subiecto, et, prout opinionem eius haberet, eamdem non necessariam, sed contingentem iudicaret[1]; praetereaque, scientia intellectus perciperet evidenter praedicatum subiecto annecti, fide vero evidentiam in eo nexu nequaquam inesse crederet[2]. Ergo intellectus actum fidei, et scientiae, vel scientiae, et opinionis circa idem obiectum simul elicere non potest.

97. Idem fere argumentum hoc alio modo concinnari potest: Scientia certitudinem, et evidentiam parit; ast opinio certitudine, et fides evidentia destituitur; itemque scientia dubitationem omnem ab animo repellit, opinio autem dubitationem annexam habet[3]. Atqui haud

---

[1]) « Non contingit, inquit s. Thomas, omnino simul idem scire, et opinari, quia simul homo haberet existimationem, quod posset aliter se habere, et quod non posset aliter se habere »; *In lib. I Post.*, lect. 44. Atque Scotus: « Perspicuum est fieri non posse, ut eamdem rem simul opinetur quispiam, et sciat; alioquin existimaret eamdem rem aliter se habere posse, et non aliter se habere posse, quod fieri nequit »; *In lib. I Post.*, c. 30.

[2]) « Ea ratione non potest simul idem, et secundum idem esse scitum, et creditum; quia scitum est visum, et creditum est non visum »; 2^a 2^{ae}, q. I, a. 5 ad 4.

[3]) « Dicendum, quod non videtur esse possibile quod aliquis de eodem habeat scientiam et opinionem, quia opinio est cum formidine alterius partis, quam formidinem scientia excludit »; *Qq. dispp., De Ver.*, q. XIV, a. 9 ad 6. Advertito, etiamsi opinio, ut antea diximus, a dubitatione actuali aliquando seiungatur, non posse ipsam *ut plurimum*, ac *naturaliter* cum scientia componi. Etenim, ubi intellectus certam, evidentemque obiecti cognitionem assequitur, et vim medii scientifici, demonstrationisque percipit, procul dubio rationes probabiles, quaecumque sint, negligit, nec ab illis movetur; quemadmodum qui lumine splendidissimo solis rem oculis obversantem videt, perexiguam, tenuemque lucernae flammam non advertit; quare momenta probabilia nihil conferunt ad assensum iis praestandum, quae immediate, vel mediate evidentia sunt. Ergo, etsi rationes probabiles, et Sapientum auctoritates intellectum ad percipiendas demonstrationes disponant, ac adiuvent, tamen illum commovere nullo pacto possunt, si certa, evidentique notitia obiectum teneat. Itaque, quoniam, posito actu scientifico, vis probabilitatis supervacanea

possibile est intellectum de eodem formali obiecto esse simul certum, et incertum, esse non dubium, et dubium, denique evidentiam habere, et non habere; quia haec sibi invicem contradicunt. Ergo fieri nequit, ut intellectus de eodem obiecto formali actum scientiae, et fidei, vel scientiae, ac opinionis simul eliciat.

98. Nec quisquam nobis obiiciat mediorum diversitate contradictionem omnem amoveri, ideoque in eodem intellectu esse posse scientiam unius obiecti formalis, fidemque, vel opinionem, si diversis mediis intellectus innitatur. Etenim, quocumque modo a diversis mediis certitudinem, et incertitudinem, evidentiam, et inevidentiam oriri dixeris, haec semper *privative* sibi opponuntur, sicut lux, et tenebrae. Atqui haud possibile est in eodem subiecto simul esse aliquam formam, et privationem eius, quocumque ex capite privatio illa oriri dicatur; sicut impossibile est, dum sol aerem illuminat, aerem esse obscurum, ex quacumque causa obscuritas existat. Ergo ob diversitatem mediorum fieri nequit, ut intellectus circa idem formale obiectum simul scientiam, et fidem, vel scientiam, atque opinionem habeat [1].

99. Quae ut magis perspicua fiant, haec duo monere praestat. Primo, nihil certe vetat, quin intellectus iudicet rem aliquam esse omnino veram, et certam, quia per medium verum, et certum demonstratur, atque eamdem rem posse etiam cognosci per medium probabile; sed inde non efficitur, ut actus scientiae, et opinionis in eodem intellectu circa eamdem rem consistere possint. Etenim 1° iudicium illud, quo intellectus intelligit rem illam, quae per medium demonstrativum, ac proinde tamquam necessaria cognoscitur, etiam per medium dialecticum, ac proinde tamquam probabilem cognosci posse,

---

est, idcirco scientia, et opinio in eodem intellectu circa idem obiectum formale *ut plurimum*, et *naturaliter* non componuntur. *Naturaliter* inquimus; nam opinionem, quae a dubitatione abstrahitur, et assensum probabilem unice prae se fert, cum scientia componi non repugnat; siquidem, cum res ita se habet, intellectus non est simul certus, et dubius. Hinc, quoniam Divina virtute id omne possibile est, quo posito, nihil absurdi, et contradicentis sequitur, dubitandum non est, quin opinio illo, quo diximus, sensu accepta simul cum scientia inesse eidem subiecto supernaturaliter possit.

[1]) « Cum scientia, et opinio, ad rem Scotus inquit, sint simpliciter incompossibiles de eodem, si aliquis habeat primo opinionem de aliquo, et superveniat demonstratio, corrumpitur opinio; si enim ambae causae sint in eodem, scilicet medium dialecticum, et demonstrativum, dialecticum nihil faciet, impeditum a medio demonstrativo, ita quod numquam effectus erunt simul, nec causae simul causabunt » (*In lib. III Sent.*, Dist. XXIV, q. un.). Et rursus: « Ad scientiam proprie dictam requiritur evidentia obiecti; evidentia autem obiecti repugnat fidei, quae est de non visis; ideo dico, quod scientia, et fides non possunt esse in eodem respectu eiusdem »; *Ibid.*

non circa eamdem rem, sed circa diversos modos, quibus illa cognosci potest, versatur [1]. 2° Huiusmodi iudicium, quo intellectus propositionem, quae ex praemissis probabilibus infertur, probabilem esse decernit, non est probabile, sed omnino certum; quia illationem, quae ex praemissis probabilibus elicitur, probabilem esse omnino certum est.

100. Secundo, illas propositiones, quae tum ratione, tum auctoritate cognoscuntur, sciri simul, et credi repugnat. Etenim vel ratio, qua assertio ostenditur, rem perfecta evidentia demonstrat, vel probabiliter tantum suadet. Si primum, auctoritas eo unice spectat, ut evincat assertionem non esse novam, sed ab iis etiam traditam fuisse, quorum testimonia in medium afferuntur. Sin alterum, auctoritas efficit, ut illa assertio probabilior, quoad fieri potest, appareat, siquidem ex summorum virorum auctoritate vis opinionis augetur [2].

101. Ea, quibus actum scientiae nec cum actu opinionis, nec cum actu fidei circa idem obiectum componi posse ostendimus, ne habitum quidem scientiae cum habitu opinionis, aut fidei circa idem obiectum posse consistere patefaciunt. Huius rei haec brevis luculentaque ratio est, quod cum habitus sint, ut suo loco dicemus, quaedam inclinationes ad eosdem actus, consequens est ipsos se mutuo excludere, prout se mutuo excludunt actus, ad quos ipsi inclinant.

102. Denique si actus cum habitu, ac habitus cum actu comparentur, haec statuenda sunt:

1° Actus opinionis cum habitu scientiae consistere potest. Etenim habitus ratione sui actibus alterius habitus sibi contrarii non opponitur. Ita, e. g., qui habitualiter iniustus est, aliquem iustitiae actum elicere potest [3]. At si res ita se habet, consequitur fieri posse, ut, si quis habitu scientiae polleat, quin hunc habitum amittat, actum opinionis exerceat.

2° Si ex actu scientiae habitus generetur, habitus opinionis cum actu scientiae simul esse non potest, alioquin habitus opinionis cum habitu scientiae simul esset; id, quod fieri non posse paulo ante ostendimus.

---

[1]) Huc illa s. Thomae verba spectare videntur: « Qua (*scientia*) acquisita, potest remanere cognitio, quae est per syllogismum dialecticum, quasi consequens scientiam demonstrativam, quae est per causam; quia ille qui cognoscit causam, ex hoc etiam magis potest cognoscere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus » (3, q. IX, a. 3 ad 2). Quomodo philosophus de existentia Dei, aliisque veritatibus scientiam, et fidem simul habere possit, theologis explicandum relinquimus.

[2]) « Aliquis, inquit s. Thomas, parvae scientiae magis certificatur de eo, quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo, quod sibi secundum suam rationem videtur »; $2^a\ 2^{ae}$, q. IV, a. 8 ad 2.

[3]) Cf s. Thom., $2^a\ 2^{ae}$, q. XXIV, a. 12 c.

3° Si actus scientiae nullum producat habitum, cum habitu fidei esse potest. Cuius ratio est, quod nullus actus habitum excludit, nisi quatenus habitum contrarium producit [1].

4° Denique actus fidei cum habitu scientiae componi potest. Etenim, cum actus, et habitus, uti iam diximus, directe non opponantur, fieri potest, ut intellectus, qui habitum scientiae de aliqua re habet, sed ad medium demonstrativum vim non intendit, actum fidei circa ipsam eliciat.

103. Haec discriminis capita, quae inter scientiam, opinionem, et fidem intercedunt, innuisse satis sit [2]; quia amplior illorum notitia in scientiis theologiae revelatae, in quibus maximam utilitatem habet, tradenda est.

ARTICVLVS SEXTVS

De scientiarum diversitate, ordine et dignitate

104. Scientia, quemadmodum diximus, non solum significat perfectam alicuius rei notitiam, quae idcirco *scientifica* vocatur, sed etiam quodcumque systema cognitionum, quae ad certum quemdam ordinem rerum pertinent, quamvis non omnes hae cognitiones sint aeque firmae, et inconcussae [3]. Quocirca necesse est, ut, antequam manum ab hac altera parte Logicae amoveamus, de scientia hoc modo spectata breviter disputemus. Sed e re est in antecessum notionem *artis* tradere, quidque discriminis inter artem, et scientiam sit, exponere, ne una cum alia confundatur.

105. Ars a s. Thoma definitur: « Ratio recte aliquorum operum faciendorum [4] ». Ut quid inter scientiam, et artem intersit, probe intelligatur, monendum est scientias esse vel *theoreticas*, vel *practicas*. Illae in veritatis contemplatione consistunt; hae veritatem cognitam traducunt ad opus. « Cuiusdam doctrinae, ait Origenes, finis sit ipsa doctrina, alterius vero doctrinae finis in opere computetur. Verbi gratia. Scientia geometriae finem habet ipsam tantum scientiam, atque doctrinam. Alia vero scientia est, cuius finis opus exigit: velut in medicina oportet me rationem, et dogmata scire medicinae, non ut tantummodo noverim quid debeam facere, sed ut faciam, idest, ut secem vulnera, victum moderatum, castigatumque disponam, aestus febrium inpulsu venarum sentiam. Quae si quis tantum sciverit, et non opere fuerit subsequutus, cassa erit eius scientia [5] ». Iamvero perspicuum

---

1) Cf s. Thom., 2ª 2ae, q. CLXXV, a. 3 ad 3; et *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIII, a. 2 ad 5.

2) Vid. Roselli, *Summ. phil.* etc., *Log.*, q. XXX, a. 2 et 3.

3) Pag. 172, not. 2. — 4) *In lib. I Post.*, lect. I.

5) *Hom. I in Lucam*, *Opp.* ed. Car. Delarue, t. III, p. 933, col. 2, Pa-

est scientias sive theoreticas, sive practicas discriminari ab arte. Nam scientiae theoreticae habent materiam necessariam, artes contingentem, atque illae circa actiones internas animi, hae circa materiam sensilem versantur. Scientiae practicae autem, etsi cum artibus conveniant, eo quod in actione, non in contemplatione consistunt, ab his tamen multiplici ex capite differunt. Revera 1° scientiae practicae ad finem ultimum, seu beatitudinem; artes vero ad finem proximum, nempe finem operis, spectant. 2° Scientiae practicae actiones immanentes, quales sunt voluntatis, complectuntur; artes autem spectant actiones transeuntes, nempe illas, quae circa exteriorem materiam versantur. 3° Denique scientiae practicae, quamquam, perinde ac artes, materiam contingentem habeant, nempe actiones hominis, tamen circa *particularia operabilia*, ut cum Scholis loquamur, minime versantur; quippe quae non ad illud spectant, ut singulas actiones hominis ad legis libellam exigant, sed ad illud tantum, ut universales normas actionum humanarum exponant. E contrario, materia artium semper e rebus singularibus conflatur, quia opera, ad quorum effectionem spectant, semper singularia sunt.

106. Silentio autem hic non est praetereundum artium regulas, uti saepe s. Augustinus monuit, tutas, et rectas esse non posse, nisi ex principiis rerum, ad quae referuntur, accurate deriventur [1]. Iamvero, si quis principia investiget rerum, circa quas aliqua ars versatur, scientiam illius artis condit. Scientia, quae principia, et supremas leges artium ingenuarum exponit, *Aesthetica* nuncupatur [2], eaque idcirco definitur: *scientia artium ingenuarum*.

---

ris 1740. Circa scientias speculativas, et practicas duo, docente s. Thoma, observanda sunt. In primis una, eademque scientia est theoretica, et practica, si partim circa cognitionem veri, partim circa regulas morum versetur. Exemplo sit Theologia revelata, quae non solum tractat de rebus Divinis, sed etiam de actibus humanis, « secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam cognitionem Dei, in qua aeterna beatitudo consistit » (I, q. I, a. 4 c.). Praeterea, eadem scientia quodammodo theoretica, et quodammodo practica esse potest; siquidem licet nobis in scientiis, quae ad opus spectant, vel non considerare effectionem operis, sed principia, quibus effectio operis nititur, vel considerare operis effectionem, non ut perficiamus opus, sed ut quomodo perfici queat, cognoscamus. Huiusmodi scientiae sunt practicae secundum rem, quam scimus, at theoreticae secundum modum, vel finem, ad quem spectant. « Scientia igitur, ita sanctus Doctor concludit, quae est speculativa ratione ipsius rei scitae, est speculativa tantum. Quae vero speculativa est secundum modum, vel finem, est secundum quid speculativa, et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica »; I, q. XIV, a. 16 c.

[1]) Cf s. Augustin., *De Musica*, lib. I, c. 4, n. 6, et *De vera Religione*, c. 30, n. 54, 56.

[2]) A voce αἰσθηνδμαι, *sentio*, quia res, uti s. Thomas advertit, prout ad

107. At cavendum ab illorum errore est, qui scientiam historiae confici licere, et re ipsa a multis recentibus, praesertim in Germania, et Gallia, confectam esse contendunt. Hi, Vicum nostrum, quem huius *Novae Scientiae* patrem salutant, secuti [1], in ea versantur sententia, genus hominum, secundum quasdam necessarias leges, quae in natura ipsa humana radices agunt, progredi debere, proindeque eum, qui leges illas scrutatur, earumque connexiones, et vim meditatur, scientiam, sive philosophiam historiae generis humani facile assequi. Verum, nemo non videt eos, qui hunc in modum argumentantur, actiones humanas cuidam *fato*, sive necessitati subiicere. Nam, cum materia scientiae nonnisi id sit, quod est necessarium, et immutabile, consequitur non alium posse scientiam historiae aggredi, nisi qui actiones humanas esse necessarias, et immutabiles arbitratur. Iam, quoniam actiones humanae, ut alibi videbimus, liberae sunt, certe fieri numquam potest, ut ulla scientia historiae conficiatur. Illud dumtaxat concedendum est, philosophum in historiis Regnorum et Imperiorum pervolvendis posse causas exquirere eventuum, quos ipsae enarrant, et animadversiones philosophicas in historiam scribere: id quod ab Augustino [2], et Orosio [3] inter veteres, et Bossuetio [4] inter recentes prae ceteris sapientissime factum est.

108. Quandoquidem singulae scientiae ad rerum cognitionem spectant, nonnisi ex eo, quod diversas res tractant, inter sese distinguantur necesse est. Illud, in quo unaquaeque scientia versatur, *subiectum*, sive, ut saepius aiunt, *obiectum* scientiae nuncupatur. Scientias igitur ex diversitate sui subiecti discriminari certum est. Ita *Theodicea*, et *Psychologia* diversae sunt scientiae, quippe quod illa de

---

sensus referuntur, proprie et in primis *pulcrae* dicuntur (I, q. V, a. 4 ad 1). Recentes germani philosophi aesthetices, sive universae artium scientiae, inventionem immerito sibi vindicant; hanc enim nullo non tempore a summis viris excultam fuisse inter omnes constat. Ut de Platone, de Aristotele, et de Neoplatonicis taceamus, satis sit unum s. Augustinum commemorasse. Hic enim non semel ostendit artium, aeque ac scientiarum, immutabiles rationes esse, atque ex his pulcritudinem operum exurgere, et hinc iudicium de operibus ferri posse (ll. citt.). Ipse insuper sexcentis in locis pulcritudinis notionem, originem et leges acutissime edisseruit, ad eamque et in rebus naturae conspiciendam, et in operibus artificiosis obtinendam utilissima praecepta docuit. Neque tantum in praeceptis tradendis se continuit, sed Musicam, Grammaticam, et Rethoricam secundum philosophiae praecepta quoque tractavit.

[1]) Vid. *Principii di una Scienza Nuova d' intorno alla comune natura delle nazioni*; *Opp.* t. V, ed. cit. Cf ea, quae de Vico scripsimus in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XXIX, p. 107-113, Napoli 1855.

[2]) Vid. praesertim egregium eius opus, *De Civitate Dei* Libri XXV.

[3]) *Historiarum* Libri VII, ed. Haverc., Lugd. Batav. 1738.

[4]) *Discours sur l' histoire universelle*, Paris 1681.

*

Deo, haec de anima humana tractat. Observandum porro est scientiam in rebus nihil revera esse, cum res sint, antequam nos illas sciamus, nihilque novi illis accidat ex eo, quod a nobis sciuntur; sed in mente nostra aliquid revera esse, quippe quod mens nostra per rerum cognitionem se ipsam perficit. Ex quo facile intelligitur res non esse obiecta scientiarum per se, sed pro eo ut a nobis cognoscuntur, proindeque illas, pro eo ut a nobis cognoscuntur, ad scientiam pertinere. Iamvero, quandoquidem in qualibet re plura seorsum considerare licet, sequitur eamdem rem multis modis seorsum posse a nobis cognosci; ideoque eamdem rem ad diversas scientias pertinere, si diversi sint modi, secundum quos illa seorsum consideratur. « Modi sciendi varietas facit scientiam variabilem [1] ». Ita, quamvis *Physica* et *Mathesis* circa corpus, ceu sui materiam, versentur, tamen alia scientia est Physica, alia Mathesis; quia illa corporis realis, haec abstracti proprietates investigat.

109. Iam diversi modi, ex quibus res consideratur, a s. Thoma, caeterisque Scholasticis post Aristotelem *principia* dicta fuerunt [2]. Res autem secundum principia, ex quibus consideratur, subiectum *formale* scientiae audit; propterea quod, quemadmodum forma rei ipsam rem constituit, eamque a ceteris discriminat, ita res secundum ea principia, ex quibus in aliqua scientia consideratur, est subiectum illius scientiae, atque a subiectis ceterarum scientiarum distinguitur. Itaque scientiae inter se distinguuntur ex diversitate sui subiecti, non *materialis*, nempe in se considerati, sed *formalis*, nempe secundum principia, quibus cognoscitur [3]. Ex his luculenter colligitur plures res una, eademque scientia contineri, si ex iisdem principiis cognoscantur; atque e contrario unam eamdemque rem ad diversas scientias pertinere, si ex diversis principiis consideretur [4]. E. g., etsi unum sit obiectum cum naturalis, tum revelatae Theologiae, hae tamen diversae sunt scientiae; quia haec ex principiis revelatis,

---

[1]) I, q. I, a. 1 ad 2.

[2]) Principia, de quibus hic Scholastici loquuntur, sunt principia propria singularum scientiarum, sicut definitiones, axiomata, postulata, quae circa *quantitatem* versantur, sunt principia proxima, in quibus mathesis innititur; namque axiomata communia, ut alibi diximus, citra omne peculiare obiectum sunt, cunctisque scientiis inserviunt. Cf p. 157.

[3]) Cf s. Thomam, *In lib. I Post.*, lect. XLI. « Dicendum, alibi ait, quod cuiuslibet cognoscitivi habitus obiectum duo habet; scilicet id, quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum; et id, per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti; sicut in scientia Geometriae materialiter scita sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur »; 2^a 2^{ae}, q. I, a. 1 c. Cf *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. II, a. 13 ad 6.

[4]) *Ibid.* Cf s. Thom., *In lib. I Post.*, lect. cit.

illa ex principiis lumine naturae notis procedit. Contra ea, Theologia revelata, etiamsi non solum de Deo, sed etiam de homine, aliisque Dei operibus disputet, una scientia est, quia de his omnibus ex principiis eiusdem generis, nempe a Deo ipso revelatis, disputat.

110. Quod autem ad ordinem spectat, quem scientiae inter sese habent, advertendum in primis est, scientias a se invicem differre aut *specie*, aut *per accidens*. Primum quidem, cum subiectum unius specie differt a subiecto alterius, principiaque propria illius sunt diversa a principiis propriis huius; alterum vero, cum unicum est utriusque scientiae subiectum, sed una scientia in eo considerat quamdam proprietatem *accidentalem*, quam altera speciatim non expendit. Ita *Physica specie* differt ab *Ontologia*; quia illa de proprietatibus realibus corporis disputat, haec in supremis rerum principiis statuendis, explicandisque versatur. *Perspectiva* autem *per accidens* a *Geometria* discriminatur; quia linea visualis, de qua illa tractat, a linea, de qua in hac agitur, non specie, sed per accidens differt. Iamvero scientiarum, quae *per accidens* inter se discriminantur, alia sub alia continetur; et proprie ea, quae circa fortuitam aliquam proprietatem subiecti versatur, sub ea continetur, quae subiectum universe pretractat. E. g., Perspectiva, quae rationem visualem lineae expendit, subest Geometriae, quae lineam, caeterasque magnitudines in universum examinat. Cuius rei ratio est, quod principia scientiae, quae circa aliquod obiectum speciatim versatur, « reducuntur, uti s. Thomas ait, ad notitiam superioris scientiae [1] », in qua de eodem obiecto in universum tractatur. Illae scientiae autem, quae *specie* abs se distinguuntur, aliqua scientia illis superiore continentur, quae proprietates utrique speciei communes complectitur. « Sicut unius generis, scribit sanctus Doctor, subiecti unitas est communior, quam alterius, ut puta entis, sive substantiae, quam corporis mobilis; ita una scientia est communior, quam alia; sicut Metaphysica, quae est de ente, sive de substantia, est communior, quam Physica, quae est de corpore mobili [2] ». Scilicet quemadmodum genus est speciebus suis superius, in easque, tamquam sibi subiectas, dividitur; ita scientia, quae proprietates genericas rerum expendit, scientias sibi subiectas habet, quae differentias singularum specierum evolvunt. « Sicut animal, idem Aquinas inquit, est species corporis naturalis, ideo scientia de animalibus est sub scientia naturali [3] ». Scientia, quae alii superiori subiicitur, *subalternata*, atque ipsa scientia superior *subalternans* dicitur, quia illa ab ista sumit sua principia [4]. Qua in re monendum est, scientiam subalternatam, etsi perficiatur in eo, qui scien-

---

[1]) I, q. I, a. 2 ad 1. — [2]) *In lib. I Post.*, lect. XLI.

[3]) *Ibid.*, lect. XXV.

[4]) *Super Boët., De Trin.*, lect. II, q. I, a. 1 ad 5; I, q. I, a. 2 c.

tiam subalternantem callet, in qua illius principia evidentia sunt, tamen propriam scientiae rationem praeseferre; siquidem ex principiis, quae ex seipsis sunt evidentia, et quae praestituuntur evidenter certa in scientia superiori, suas conficit demonstrationes [1].

111. At scientiae ordinem inter sese etiam ex eo habent, quod una scientia alteri praestet. Qua de re haec cum D. Thoma statuenda sunt: 1° Quoniam in scientiis theoreticis duo considerantur, nempe obiectum, et modus, quo obiectum cognoscitur, ex utroque capite ipsae sunt aliae aliis nobiliores; si quidem perspicuum est cognitionem nostram eo praestantiorem esse, quo praestantior est materia, circa quam versatur, et quo firmius mens nostra illi adhaeret [2]. Quare e scientiis theoreticis una est alia simpliciter nobilior, si et ob materiae praestantiam, et ob certitudinem, ipsi antecellat. 2° Si scientiae ex uno capite pares sint, ex altero autem alia aliam vincat, ea, quae ex hoc altero capite alteri praestat, nobilior est. 3° Sin ex alterutro capite alia aliam vicissim vincat, illa, quae ex nobilitate materiae alteri praestat, alteri, quae certior est, praecellit; quia, ut egregie s. Thomas animadvertit, substantia quolibet modo praestantior est [3]. 4° Dignitatem scientiarum practicarum e natura finium, ad quos spectant, oportet metiri; si quidem finis in scientiis practicis idem valet, ac obiectum in scientiis theoreticis. Ea propter scientiae practicae eo nobiliores sunt, quo propius ad ultimum finem accedunt, proindeque una est alia nobilior, si propius, quam alia, ad illum finem accedit [4].

112. Quod si scientias theoreticas, et practicas inter sese collatas consideraverimus, haud difficulter perspiciemus, 1° scientias thoreticas practicis absolute praecellere, quia theoreticae pertinent ad id, per quod homo caeteris excellit, nempe ad intellectum, et versantur circa intelligibilia, quae mentis humanae proprium obiectum sunt [5]; practicae autem versantur circa actiones, in quibus exercendis homo potentias, ipsi cum brutis communes, quoque exercet [6]. 2° Practicas esse *aliqua ratione* theoreticis praestantiores, quia illae ad huius vitae usum necessariae sunt, hae vero non semper.

---

[1]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XIV, a. 9 ad 3. — [2]) I, q. I, a. 5 c.

[3]) « Cuius ratio est, quia magis concupiscimus scire modicum de rebus honorabilibus, et altissimis, etiamsi topice et probabiliter illud sciamus, quam scire multum et per certitudinem de rebus minus nobilibus. Hoc enim habet nobilitatem ex se, et ex sua substantia; illud vero ex modo, et qualitate »; *In lib. I de Anim.*, lect. I.

[4]) I, q. I, a. 5 c. Ex his placitis sanctus Doctor ibidem demonstravit sacram Doctrinam prae omnibus scientiis tum theoreticis, tum practicis esse nobilissimam.

[5]) 2^a 2^{ae}, q. CLXXXII, a. 1 c. — [6]) Ibid.

PARS TERTIA

METHODOLOGIA

Logica, ut diximus, ea tradere sibi proponit, quorum ope scientias rerum mens nostra assequi valet. Iam scientiam rerum plerumque non aliter assequi possumus, quam per ratiocinationum continuationem, et seriem, atque hanc ratiocinationum seriem instituere non possumus, nisi *viam*, qua nobis incedendum est, scilicet initium, unde proficiscendum, et ordinem, quo a notis ad ignota progrediendum sit, cognoscamus. Logicae igitur est hanc viam nobis commonstrare. Pars Logicae, quae nos viam ad scientiam consequendam docet, *Methodologia*, seu doctrina de *methodo*, nuncupata est; vox enim μέθοδος, si in elementa, ex quibus constat, resolvatur, idem valet, ac *via ad aliquid*, ὁδός μετά τι.

Quantum autem haec de methodo tractatio studiosis scientiarum utilis sit, Ioan. Caius medicus peropportuna comparatione, quae apud Aristotelem [1], Clementem Alexandrinum [2], aliosque veteres legitur, declaravit hoc modo: « Uti venatores, nisi certas vias certa vestigia, quae ad cubile ducunt, sequantur, feram numquam nec viderent, nec caperent; ita litterarum studiosi, nisi methodi, tamquam viae cuiusdam ad artes assequendas, ductum sequi velint, artium scientiam consequi numquam possunt ».

CAPVT PRIMVM

De methodo generatim spectata

ARTICVLVS PRIMVS

De methodi natura, atque diversis speciebus

1. Methodus commode definiri potest: *Ordo, quem mens nostra in comparanda sibi scientia sectatur*. Quae definitio ethymologiae nominis apprime respondet; nam sicut via ad optatum locum viatorem, ita methodus ad veritatis cognitionem nos ducit. Ut autem haec definitio probe intelligatur, illud animo recolendum est, tria in qualibet methodo requiri, nempe *principium*, seu veritates notas, ex quibus scientia proficiscitur, *processum*, nempe ordinem, quo mens ex principiis ad illationes progreditur, denique *finem*, qui est veritatis

[1]) *Anal. Post.*, lib. II, c. 13. — [2]) *Strom.*, lib. I, c. 2.

acquisitio. At vero neque ex principiis, neque ex veritatis cognitione, sed ex modo, quo ex principiis ad illationes progressio fit, notio methodi constituitur; quia principia praecognosci debent, et veritatis cognitio ipsam methodum consequitur.

2. Cum autem mens nostra eius sit naturae, ut scientiam vel ex se, vel opitulante magistro assequatur[1], methodus *inventionis*, nempe via, qua unusquisque ex se ad scientiam pervenit, a methodo *doctrinae*, seu via, qua scientias tradere oportet, distinguenda est. At, cum methodus doctrinae, uti inferius ostendemus, eamdem viam, ac methodus inventionis, terat, efficitur, ut fere omnia, quae de methodo inventionis dicturi sumus, in methodum docendi etiam quadrent. Quocirca hac in tractatione de methodo inventionis data opera agemus, et nonnisi pauca circa methodum doctrinae ad calcem adiiciemus.

3. Quandoquidem methodus inventionis consistit in modo, quem mens ad scientiam ex se assequendam sectatur, atque scientia tum obtinetur, cum res per causas, quae ipsam efficiunt, cognoscitur, liquet diversam huius methodi naturam a Philosophis assignandam esse, prout diversa ratione cognitio causae ab ipsis adstruitur. Iam, quoniam nonnulli philosophi mentem nostram directa, ac immediata cognitione Dei, qui est prima Causa omnium rerum, rationesque omnium in se continet, frui contendunt, alii vero mentem nostram ita comparatam esse docent, ut ad Causae cognitionem nonnisi per cognitionem effectus pervenire possit, inde illa celebris divisio methodi in *ontologicam*, et *psychologicam* enata est. Nam philosophi, qui primam sententiam tenent, initium scientiae a cognitione Dei ducendum esse statuunt, eorumque methodus *ontologica* dicitur, et qui alteram, initium scientiae a cognitione alicuius effectus sumendum esse propugnant, eorumque methodus *psychologica* appellatur.

Antequam harum methodorum notiones explanemus, et de ipsarum veritate iudicium nostrum proferamus, quasdam regulas generales exponere opus est, quas in methodo, quaecumque ea sit, observandas esse omnes philosophi consentiunt, licet illas alii aliter intelligant.

ARTICVLVS SECVNDVS

De legibus cuiuscumque methodi communibus

4. Prima methodi lex praecipit, ut in veri investigatione a notis ad ignota, sive, ut dici solet, *a magis notis* ad *minus nota* progrediamur. Haec regula ab iis, qui methodum ontologicam sectantur, diversa ratione, ac ab iis, qui psychologicam, explicari solet. Quod ut intelligatur, advertendum est veritates *magis notas* distingui in *magis notas*

[1]) Cf s. Thom., *Qq. dispp., De Ver.*, q. XI, a. 1 c.

natura sua, et *magis notas nobis*. *Magis notae natura sua* vocantur illae, quae in se causam continent, ex qua aliae veritates existunt, et *magis notae nobis* dicuntur illae, quae nobis tamquam medium ad aliarum veritatum cognitionem adquirendam inserviunt. Iamvero, Ontologi putant illud, quod est *notius natura sua*, esse quoque *notius nobis*, et vicissim; atque e contrario Psychologi docent id, quod est *notius natura sua*, esse in cognitionis nostrae initio minus notum nobis, et vicissim [1]. Quamobrem illi statutam methodi legem ita interpretantur, ut ab iis, quae *notiora natura sua* sunt, investigationem veri instituendam esse contendant; isti autem ab iis, quae nobis sunt notiora. Puta, Deus, qui est *natura* magis notus, quam res ab Eo creatae, est, secundum Ontologos, quoque magis notus *nobis*, quam res ab Eo creatae; sed secundum Psychologos est minus notus *nobis*, quam res ab Eo creatae. Quare, si illos audiamus, mens nostra Deum ipsum per se, et res creatas per Deum cognoscit; sin istos, mens nostra ad Dei notitiam nonnisi ex rebus creatis pervenit. Haec ad regulae explanationem innuisse satis sit; quaestionem enim dirimere ad Dynamilogiam spectat.

5. Verum, ne haec regula perperam intelligatur, haec duo observanda sunt: 1° Quamplurimi philosophi, duce Cartesio, docent notiora, ex quibus ad minus nota progressio fit, ex se perspicua esse oportere. At falso; nam id necessario locum habet in scientia prima, nempe in Metaphysica, quippe quae nullam aliam scientiam supra se habet; sed in aliis scientiis notiora, ex quibus ipsae proficiscuntur, possunt esse, ut alibi diximus [2], aut ea, quae per se sunt perspicua, aut ea, quae perspicuitatem ex principiis superioris scientiae assequuntur. 2° Notiora cum facilioribus confundenda non sunt, quemadmodum ab ipsis Cartesianis, et Lockianis factitatum est. « Necesse est, ad rem inquit s. Thomas, in addiscendo non incipere ab eo, quod est facilius, sed ab eo, a cuius cognitione cognitio sequentium pendet [3] ». Et sane, cognitu facilius illud dicitur, ad cuius cognitionem assequendam minor difficultas superanda est; notius autem illud, quod magis cognoscitur, quam aliae veritates, quae ab eo deducendae sunt. Iam interdum evenit, ut aliquid ad alterius cognitionem expostuletur, etiamsi difficilius, quam alterum, cognitu sit.

---

[1]) Diximus *in cognitionis nostrae initio*. Nam, ut s. Thomas Stagiritam interpretans advertit, idem dicendum non est de qualibet scientia, aut demonstratione. Siquidem in aliqua peculiari scientia, aut demonstratione interdum id, quod est notius natura, est etiam nobis notius; interdum autem id, quod est notius natura, est nobis minus notum. Ex quo fit, ut aliquae scientiae, aut demonstrationes ex notioribus natura et nobis, aliae ex notioribus nobis, sed minus notis natura proficiscantur. Vid. p. 168.

[2]) P. 137.

[3]) *Super Boët., De Trin.*, q. VI, a. 1 ad 3.

E. g., Logica maiorem difficultatem menti ingerit, quam aliae scientiae, quia circa obiectum mere abstractum versatur; attamen notior nobis, quam aliae scientiae, re ipsa est, quia nihil vere scire nobis licet, nisi modum adquirendi illam scientiam adprime calleamus[1].

6. Altera lex iubet a noto ad ignotum *gradatim* progredi, ita ut singulae conclusiones ex principiis proximis eliciantur, neque ullus inter eas hiatus existat. Et sane, quoniam cognitio ultimae conclusionis a cognitione eorum, quae ei praecesserunt, eadem ratione, qua effectus a suis causis, pendet, procul dubio non licet nobis perfectam rei cognitionem adipisci, nisi omnes enunciationes, sive causae, ex quibus cognitio gignitur, compertae nobis sint[2].

7. Tertia lex statuit connexionem inter omnes progressionis gradus servandam esse, ita ut in illam nulla irrepat enunciatio cum ea, quae ipsi praecedit, haud connexa. Cuius ratio est, quod, quoties inter enunciationes, ex quibus cognitio scientifica deducitur, vel una tantum cum praecedenti non colligatur, ultima conclusio ex principiis suis minime fluit, et conclusio, quae ex principiis suis non fluit, veritatem quaesitam complecti nequit.

CAPVT SECVNDVM

De methodi inventionis diversis speciebus

ARTICVLVS PRIMVS

De methodo psychologica

Methodus inventionis, ut modo diximus [3], in duas potissimas species, scilicet in *psychologicam*, atque *ontologicam* dividitur. A methodo psychologica ordiamur.

8. Methodus psychologica, uti quoque innuimus, existit, cum ad scientiam alicuius rei assequendam initium e cuiusdam effectus cognitione sumitur. Effectum autem plures species esse possunt, quia effectus, e. g., sunt tum res naturales, quae extra nos sunt, tum sensationes, quibus anima a rebus exterioribus afficitur, tum ipsius animae cogitationes. Id in causa fuit, cur methodi psychologicae plures species existerent, quarum praecipuae sunt *empirica*, *idealistica*, et *rationalis*.

9. Methodus *empirica* ea nuncupatur, quae in una factorum observatione, et quarumdam legum notitia, quibus illa inter se continentur, totam scientiam consistere statuit, ideoque causarum, ex quibus res efficiuntur, investigationem negligit. Haec methodus Materiali-

---

[1]) Cf s. Thom., *loc. cit.*

[2]) Cf s. Thom., *In lib. I Met.*, lect. 2, et I, q. CVIII, a. 7 ad 2.

[3]) Pag. 184.

stas, et Sensistas fautores habet. Hi enim, cum facultatem intelligendi homini verbo concedant, re tollant, investigationem causarum e scientiis cohaerenter exterminant; hoc discrimine, quod Materialistae ex sola circumspectione eorum, quibus circumdamur, sed Sensistae etiam ex observatione illorum, quae in anima fiunt, hoc est affectionum, quae ab exteriorum rerum actione in animo efficiuntur, scientias conflari contendunt. Ex quo vides empirismum *materialisticum* ab empirismo *sensistico* distingui, quia Materialistae, cum nihil aliud, nisi materiam, esse sentiant, fere sola factorum exteriorum observatione contenti sunt, et Sensistae, cum animum immaterialem quoque admittant, observationi factorum exteriorum observationem factorum interiorum adiungunt, atque hanc plurimi faciunt. Ille, ut ex dicendis in hoc opere patescet, in veteri aetate a Democrito, Leucippo, et Epicuraeis, atque in recenti aetate a permultis Materialistis proximi elapsi saeculi, et hodie ab Augusto Comte, et Littraeo in Gallia, atque a Stuarto Millo in Anglia adhibitus fuit; hic vero fautores habuit Cyrenaeos inter veteres, et in recenti aetate Sensistas, qui e Lockii philosophia orti per totam Europam percrebuere [1].

10. At methodum empiricam ad scientiam gignendam imparem esse ipsa scientiae notio luculenter patefacit. Enimvero ii, qui methodum empiricam sectantur, experimento, et inductione utuntur, atque experimento aliquid quibusdam individuis inesse detegunt, inductione autem illud cunctis singularibus eadem specie comprehensis inesse cognoscunt; sed, cum syllogismum vel omnino negligant, vel flocci faciant, causam, ex qua illud huic rerum speciei insit, minime scrutantur, ob idque res ex causis suis non cognoscunt. Atqui scientia non obtinetur, nisi cum res per causam cognoscitur. Empiristae igitur scientias rerum minime adipisci possunt [2].

11. Methodus *psychologico-idealistica* methodo empiricae e regione opponitur. Nam ea est, quae ex nulla factorum sive exteriorum, sive interiorum observatione, sed dumtaxat ex cogitationibus omni realitate destitutis scientiam rerum eruendam sancit. Iam quisquis ex se intelligit hanc methodum sectari omnes illos philosophos, qui, cum

---

[1]) E. Littrè, et Stuart Mill, uti alibi videbimus, atheismum materialisticum Augusti Comte propugnant. Ab horum, aliorumque libris citandis supersedemus, quia frequens ipsorum mentio facienda nobis erit. Huiusmodi empirismus *systematicus* dicitur, atque ab empirismo, qui apud primos Ioniae philosophos viguit, distinguitur. Hic enim cum Degerando (*Hist. de la phil.*, ed. 1ª, part. II, c. 12, t. III, p. 439, Paris 1804), empirismus *ignorantiae* appellari potest; quia non ab aliquo systemate philosophiae ortum habuit, sed ex eo quod primi inquisitores rerum naturalium quasdam leges nancisci, sed causas vel parum, vel nihil pervidere potuerunt.

[2]) Cf Arist., *Met.*, lib. I, c. 1, et s. Thom., in h. l., atque Leibnitium, *Opp. Log. et Met.*, vol. II, p. I, p. 233, ed. Dutens, Genevae 1768.

principia philosophandi statuant esse vel quaedam abstracta pronuntiata rationis, quae ab experientia nullo modo pendent, vel ideas menti humanae insitas, naturas rerum, illorum ope, perspicere conantur. Ei, uti ex dicendis patescet, modis licet valde diversis, in antiqua aetate Plato, atque in recenti Leibnitius, eiusque discipulus Wolfius, deinceps Kantius, aliique nuperi Transcendentales adhaeserunt.

12. Ast haec quoque methodus reiicienda est, quippe quod ipsa, quacumque ratione accipiatur, cognitionem realitatis rerum sive scientiam obiectivam rerum assequi non potest. Re sane vera, si principia, ex quibus scientia pendet, essent dumtaxat pronuntiata rationis mere abstracta, proindeque absoluta, et necessaria, conclusiones, quae ex illis fluunt, nonnisi enunciationes absolutae, et necessariae esse possent. Iam huiusmodi enunciationes nec subiectum re ipsa existere, nec illi affectionem, quae praedicato continetur, re ipsa inesse manifestant; sed illud dumtaxat innuunt, si subiectum existit, illi qualitatem praedicato significatam inesse; unde ipsae, si relatae ad naturam considerentur, *hypotheticae* dicuntur. E. g., haec enunciatio: *Omnes radii circuli sunt aequales*, minime denotat aliquem circulum existere, cuius radii sunt aequales, sed id tantum: si circulus vere est, omnes eius radios esse aequales [1]. Illi igitur, qui a pronuntiatis rationis mere abstractis principia philosophandi sumunt, obiectivam rerum cognitionem assequi haud possunt.

13. Eadem ratione contra illos argumentari nobis licet, qui scientiam ab ideis innatis auspicantur. Etenim conclusiones maiorem, quam principia, quibus continentur, vim habere nequeunt. Atqui ideae animo innatae, cum non ab ipsarum rerum actione in animo producantur, aliquid in animo positum, non vero aliquid, quod extra animum existit, manifestare possunt. Ergo scientia, si ex huiusmodi principiis educeretur, obiectivam rerum cognitionem nobis suppeditare haud posset.

14. Nonnulli ex philosophis, qui hanc sententiam tuentur, ita obiiciunt: Si prima principia scientiarum non essent menti innata, aliis principiis ad cognoscendum ea opus esset, et rursus aliis ad horum cognitionem usque in infinitum; atqui, si principiorum alia ex aliis in infinitum penderent, omnis demonstratio impossibilis foret; ergo prima principia scientiarum nonnisi innata esse possunt.

---

[1]) Cf Leibnit., *Nouveaux Essais*, lib. IV, c. 7, ed. Erdmann, Berolini 1840. « Hypothetica enunciatio, ait s. Thomas, non continet absolutam veritatem, cuius cognitio requiritur in demonstratione. . . , sed significat aliquid verum esse ex suppositione, quod non sufficit in scientiis demonstrativis, nisi confirmetur per absolutam veritatem simplicis enunciationis »; *In lib. I Periherm.*, lect. I.

15. Resp. *Neg. mai.*; *conc. min.*; *neg. conseq.* Obiectio sumit non posse admitti veritates *immediate*, seu *per se* evidentes, nisi ipsas innatas esse simul admittatur. Atqui hoc falsum est; namque sunt quaedam enunciationes, quas intellectus ex eo tantum, quod illarum terminos apprehendit, et inter se confert, veras esse intelligit, eaeque sunt, quae *prima principia* vocantur. Falsum igitur est non posse dari veritates immediate evidentes, nisi hae sint innatae. Ex quo vides sine principiis innatis et posse confici demonstrationem, et posse scientiam existere, quam demonstratio natura sua gignit.

16. Inter psychologismum empiricum, et psychologismum idealisticum psychologismus *rationalis*, sive *experimentalis* [1] quasi arbiter, et conciliator assurgit, quippe qui tum factorum observatione, tum principiis rationalibus innititur. En quomodo mens nostra secundum hanc methodum scientiam rerum adipiscitur. Primo cognitionem *sensitivam*, quae *experientiam* constituit, ex eo sibi comparat, quod singularia illius speciei, ad quam res quaesita pertinet, sensibus apprehendit, ac memoria retinet; deinde, ope inductionis, ab experientia iam constituta enunciationes universales, quae sunt principia demonstrationis, elicit; denique, cognita causa, cur illud quod quaeritur, rei insit [2], ex enunciationibus universalibus conclusionem scientificam ope syllogismi deducit. Praestat audire s. Thomam, qui naturam huius methodi exposuit his paucis: « Cognitio eorum, quae cognoscuntur per demonstrationem, idest cognitio conclusionum fit in nobis ex praeexistenti cognitione intellectiva principiorum, sed cognitio principiorum fit in nobis ex praeexistenti cognitione sensitiva [3] ». Exemplo rem declaremus. Si quis scientiam huius veritatis:

---

1) Methodus *experimentalis*, si vim vocis spectes, idem significat ac *empirica*; nam id quod graece ἐμπειρία, latine experientia est. At vero usus, *quem penes arbitrium est, et ius, et norma loquendi*, voluit, ut vocibus, non significatione, sed specie tenus differentibus diversae res significarentur. Cons. Reiffenberg, *Éclectisme*, p. 3, Bruxelles 1829.

2) Cognitio huiusmodi causae per *mentale examen*, quod circa rei naturam instituitur, obtinetur. Quod examen in Scholis quandoque *negotiatio intellectus* nuncupatum fuit; quia intellectus, causam inveniendi gratia, circa rem ipsam quoddam *negotium* agit. Cf Zabarella, *De regressu*, c. 5.

3) *In lib. II Post. Anal.*, lect. XX. Huiusmodi principiorum cognitio *intellectiva*, seu *immediata*, non vero *discursiva* seu *mediata* est; quia illa principia ab intellectu per inductionem efformantur, inductio autem, ut Zabarella advertit, atque ex dictis (p. 113) intelligitur, « est notificatio rei per seipsam et transitus rei per se notae a sensu ad intellectum » (*In lib. II Post.*, c. 15). Et sane, in inductione, quemadmodum ostensum est (p. 113 cit., not. 3), subiectum, et medium unum, et idem sunt, eaque inter sese ex eo tantum differunt, quod illud unum in praemissis, in quibus officio medii fungitur, uti notum sensu, in conclusione autem, in qua partes subiecti habet, uti notum intellectu accipitur.

Homines libertate gaudent, adipisci velit, ita secundum leges methodi psychologico-rationalis progredi debet. Primo, actiones Socratis, Platonis, Aristotelis, aliorumque observans, deprehendit eos in suis actionibus exercendis liberos esse, et statuit hanc experientiam: *Plures homines libertate gaudent*. Quandoquidem autem illud idem in cunctis hominibus, quos expertus est, sibi occurrere perspicit, propositionem particularem, ope inductionis, convertit in hanc universalem: *Omnes homines libertate gaudent*. Eadem ratione sibi comparat hanc alteram propositionem universalem: *Omnes homines sunt intelligentia praediti*. Deinde expendens, unde in hominibus libertas oriatur, facile perspicit causam, cur homines libertate fruantur, in eo positam esse, quod intelligentia sunt praediti. Hac causa, tamquam medio termino, utitur, ut syllogismum conficiat; unde cognitionem scientificam libertatis hominum eruit, ratiocinando hunc in modum: *Omnia, quae intelligentia sunt praedita, libertate frui debent; atqui homines sunt intelligentia praediti; ergo homines libertate frui debent*. Huiusmodi exempla ex cunctis scientiis peti possent. Ita in scientiis physicis ex iis, quae circa singularia eiusdem speciei, aut generis apparent, aliqua lex naturae statuitur; deinde causa illius legis detegitur; denique ex causa legis comperta phaenomenorum, circa quae ipsa versatur, scientia adquiritur.

17. Haec methodus Aristoteli [1], Ecclesiae Patribus, in primisque s. Augustino [2], ac omnibus Scholasticis probata est, atque in recenti aetate non solum in scholis Catholicorum, sed in ipsis scholis Protestantium usque ad Leibnitii aetatem viguit [3]. Quod ad scientias naturales speciatim attinet, post cl. Vincium [4], et paucos alios Galilaeus a Galilaeis eam et verbo, et exemplo suo inculcavit [5], atque Baco,

---

1) *Met.*, lib. I, passim.

2) Satis sint haec pauca verba: « Mens humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis suae modulo capit; et deinde quaerit eorum causas » (*De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. 32). Cf Athenag., *De resurr. mort.*, c. 14; Clem. Alex., *Stromat.* lib. VIII, passim; Tertull., *De Anim.*, c. 19, aliosque.

3) Lutherus a suae defectionis initio bellum omni philosophiae, et praesertim peripateticae indixit. Sed postquam Melanchton ipsi persuasit, theologiam non posse sine philosophia consistere, neque ullam e graecis esse Fidei Christianae magis accommodatam, quam Aristoteleam, a suscepto bello destitit. Itaque ipsemet Melanchton breves concinnosque libellos secundum Stagiritae dogmata scripsit, qui ferme usque ad tempora Leibnitii et Wolfii in cunctis Germaniae Academiis obtinuerunt. Totam hanc rem Hermannus ab Elswich erudite exposuit in suo schediasmate, *De varia Aristotelis in scholis Protestantium fortuna*, Vittembergae apud Sax. 1720.

4) *Trattato della pittura*, passim, Roma 1817.

5) Vid. Venturi, *Memoria di Galilei*, Modena 1818.

etsi non raro ad empirismum vergere videretur, tamen non semel edixit neque methodum empiricam ex se solam, neque idealisticam rerum inventioni parem esse, sed in utriusque *foedere*, sive *coniugio* veram, utilemque methodum positam esse [1].

18. Ut autem germana huius methodi notio adquiratur, haec monere par est.

1° Experientia, quae secundum hanc methodum scientiae initium, et fundamentum est, complectitur ea omnia, ex quibus intellectus principia scientiarum per inductionem efformare potest; quocirca ad eam pertinent tum facta, quae ipsi per nos observavimus, tum ea, quae ab aliis accepimus, tum opiniones circa rem quaesitam a philosophis iam expositae, tum alia huiusmodi. Experientia autem pro diversitate scientiarum diversa sit oportet.

2° Experientia in eo, quod facta interna, et res externas spectat, non eodem prorsus modo instituenda est. Enimvero ad facta interna perspicienda sufficit *meditatio*, seu affectionum nostrarum accurata inspectio, quae per vim reflexivam intellectus fit. Ad explorandum autem facta externa opus est *observatione*, quae in factis colligendis, examinandisque consistit, atque *experimentatione*, quae non in eo se continet, ut res, prout sibi occurrunt, examinet, sed substantias substantiis subdit, easque inter sese miscet, atque ita novos, et interdum insolitos effectus, sive phoenomena arte progignit [2].

3° Secundum methodum *psychologico-rationalem* scientia ab experientia non efficitur; namque experientia nos docet rem esse, seu aliquid subiecto inesse, sed causam, ex qua res est, non manifestat. Neque ab experientia principia scientiarum efficiuntur; nam, cum experientia nonnisi circa singularia versetur, principia autem universalia sint, experientia materiam quidem praebere potest, ex qua principia efformantur, sed principia per se efformare non potest. Quare, cum ne demonstratione quidem principia comparare possibile sit, quia omnino repugnat demonstrationem esse principium eorum, ex quibus ipsa demonstratio efficitur, restat, ut ea intellectus, sicut iam diximus, ab experientia per inductionem efformet.

4° Etsi experientia non sit proprie causa scientiae, tamen est quodammodo causa scientiae, hoc est, initium viae, quae ad scientiam

---

[1]) *N. O.*, Aph. LXXXII, p. 76, et 77, et Aph. XCV, p. 95.

[2]) Is, qui naturam hisce modis torquet, illam *tentare* dicitur, unde experimenta *tentamina* vocitantur. Ex quo intelligis, cur philosophi, iique praesertim, qui de scientiis naturalibus tractant, libros suos *Tentamina* (italice *Saggi*) inscribant. S. Thomas *tentamen* luculenter definivit, illudque scientiae adeptionem spectare dixit. « Tentare, ait, est proprie experimentum sumere de aliquo. Experimentum autem sumitur de aliquo, ut sciatur aliquid circa ipsum; et ideo proximus finis cuiusquam tentantis est scientia »; I, q. CXIV, a. 2 c.

ducit. Etenim scientia ex principiis gignitur; principia autem, seu pronuntiata universalia ab intellectu per inductionem efformantur, atque inductio nonnisi ope experientiae institui potest. Experientia igitur est, quae materiam praebet, unde scientia efformari potest. Quapropter cognitioni *intellectivae* principiorum, ex qua cognitio *scientifica* deducitur, cognitio *sensitiva* praecedat necesse est.

5.° Ad scientiam efficiendam secundum hanc methodum inductione, et syllogismo opus est; si quidem inductio per experientiam principia parat, syllogismus autem ex principiis inductione comparatis conclusiones scientificas deducit. Nihilominus mens humana scientiam proprie syllogismo, non inductione assequitur; si quidem scientia non in eo consistit, quod principia cognoscuntur, sed in eo quod ex principiis iam cognitis res quaesita deducitur. Quapropter, secundum hanc methodum, scientiam non adipiscimur, cum ab effectu ad causam, sive a sensibilibus ad intelligibilia ascendimus, sed cum a causa ad effectum, sive ab intelligibilibus ad sensibilia descendimus. Quod ut accuratius explicetur, advertendum est, mentem nostram in comparanda sibi scientia duplex terere iter, nempe *progressus*, et *regressus*, quippe quod ipsa in *initio* scientiae ab effectu ad causam progreditur, in *complemento* autem scientiae a causa ad effectum regreditur, ut ipsius effectus penitiorem notitiam, seu cognitionem scientificam acquirat [1].

19. Porro hanc methodum unicam ad scientiae adeptionem opportunam esse ex iis, quae alibi dicemus, perspici poterit. Nam methodus ad scientiae adeptionem opportuna non alia esse potest, quam quae cum natura mentis humanae consentit; mentis autem humanae natura, uti suo loco demonstrabitur, expostulat, ut scientia a sensibus, quaemadmodum s. Augustinus ait [2], *inchoetur*, atque ab intellectu *perficiatur*. Illud dumtaxat hic observandum censemus, methodum psychologico-rationalem oppositos scopulos vitare, in quos methodus empirica, et idealistica incidunt. Namque empirismus, cum res ex suis causis non demonstret, scientiam nobis largiri haud potest; idealismus vero, cum ex principiis mere subiectivis scientiam conficiat, rerum realitatem nobis manifestandi vim non habet. Psychologismus autem rationalis et cur res sint demonstrat, et ex principiis obiectivis, nempe experientia, ac inductione comparatis, proficiscitur; quapropter scientiam rerum gignere valet, quae obiectivam earum realitatem nobis aperit.

---

1) Cf s. Thom. I, q. LXXXV, a. 8 ad 1.
2) *Enchir.*, c. 4, n. 1.

ARTICVLVS SECVNDVS

De methodo ontologica

20. Methodus *ontologica*, uti diximus [1], ea est, in qua statuitur mentem humanam Dei intuitione frui, atque hanc esse principium, ex quo ipsa omnes res intelligit. Huiusmodi methodus, quae primo a nonnullis recentibus, saltem manifeste ac explicate, exculta est, Malebranchium praecipuum auctorem habuit. Hic praefracte contendit mentem nostram, quidquid intelligit, in Deo, cuius immediata intuitione fruitur, intelligere; quia « in Eo solo est lumen, quod Eum, ceterasque intelligentias illustrat [2] ». Quoniam vero ipsa inter nostrates eo, quo a Giobertio exposita et propugnata est, modo non paucos fautores hodie habet, idcirco Giobertii sententiam paulo fusius exhibere iuvabit. En quomodo ipse argumentatus est: Quoniam res tum vere scimus, cum ipsas cognoscimus, quales in se sunt, liquet nos non posse illas scire, nisi ipsas cognoscamus secundum illum ordinem, quo inter se continentur. Nunc vero, quoniam Deus inter omnes res primum locum obtinet, necesse est, ut etiam in ordine cognitionis principem locum teneat. Ex quo perspicitur Deum esse primum, quod a nobis intelligitur, atque proinde esse primam *Ideam*, vel simpliciter *Ideam*. Haec autem *Prima Idea* immediate menti nostrae praesens esse debet. Si enim per aliam ideam, tamquam per aliquod medium, intelligeretur, Ipsa procul dubio foret hac posterior, proindeque non prima *Idea*, et non proprie *Idea*. Quocirca secundum Malebranchium docuit mentem humanam immediata, et perenni *Ideae* intuitione frui, addiditque ipsam ex eo, quod Ens, sive Deum, intuetur, simul intueri *existens*, nempe omne id, quod ex Deo est, et nexum inter utrumque; propterea quod, cum Deus re ipsa mundum perenniter creet, fieri nequit, ut mens Deum intueatur, nec tamen mundum, quem Deus creat, et nexum inter utrumque una intueatur. Hinc statuit principium universae scientiae esse illud iudicium primitivum: *Ens creat existens*, sive, quod idem est, *Deus creat mundum* [3].

21. Iam vero, etsi Ontologi de modo non conveniant, quo intuitio Dei efficiatur, tamen omnes in hoc consentiunt, quod scientia ab ista intuitione proficisci debet. Ipsi enim tamquam fundamentum ontologismi statuunt hoc pronuntiatum, scilicet, principium, quo res in-

---

[1]) Pag. 184.

[2]) *Entretiens sur la mètaphysique*, Entret. VIII, t. I, p. 534, Paris 1772, et *De inquir. verit.*, Illustr. ad lib. II, t. II, p. 269 sqq, Genevae 1753.

[3]) Longum foret innumera e cunctis libris Giobertii loca exscribere, in quibus suam hanc doctrinam defendit. Legere satis sit *Introd.*, lib. I, c. 4, t. II, p. 149, Brusselle 1843, et *Degli errori filos. di A. Rosmini*, passim, et praesertim Lett. VII, Brusselle 1843.

telligimus, sive *Primum Psychologicum*, et principium, ex quo res sunt, sive Primum *Ontologicum*, esse unum, idemque principium, sive *Primum*, quod Giobertius, ut omnis aequivocatio tolleretur, *Primum Philosophicum* dictum voluit; indeque argumentantur hoc modo: Principium, quo res intelliguntur, est idem ac principium, ex quo res sunt; atqui principium, ex quo res sunt, procul dubio Deus est; Deus igitur est etiam principium, ex quo rex intelliguntur. Quod si Deus est principium, ex quo res intelliguntur, procul dubio scientia non nisi ab intuitione, sive immediata cognitione Dei exordiri potest.

22. Quandoquidem ontologismus ex ea parte, quatenus ad Logicam attinet, refutandus in praesentia nobis est, hic tantum expendamus oportet, utrum illis momentis rationum, quae ad ontologicae methodi necessitatem adstruendam a Logica petuntur, aliqua vis insit. In primis Ontologistae conficiunt hoc argumentum: Si scientia rerum ex cognitione causarum, per quas ipsae res fiunt, efficitur, consequitur illam methodum esse ad ipsius adeptionem unice opportunam, quae a causis ad effectus, sive ab intelligibilibus ad sensilia progreditur. Atqui Deus est prima Causa, et Primum Intelligibile. Ergo illa methodus est unice opportuna ad scientiae adeptionem, quae a Deo ad res creatas progreditur.

23. At huiusmodi argumentum nihil praesidii ad ontologismi tutamen affert, quippe quod eius maior aequivocatione laborat. Enimvero ipsa ita distinguenda est: Illa methodus ad scientiae adeptionem unice opportuna est, quae progreditur a causis ad effectus in via *regressus*, nempe *descensus*, *conc. mai.*; in via *progressus*, sive *ascensus*, *neg. mai.* Psychologistae concedunt mentem humanam tum rei scientiam assequi, cum a causis ad effectus, sive ab intelligibilibus ad sensilia descendit[1]; hac enim via rem per causam cognoscit. Verum cardo quaestionis, quae inter Ontologistas, et Psychologistas agitatur, vertitur circa modum, quo mens humana ad cognitionem causae pervenit. Ontologistae tuentur mentem nostram res non aliter per causas posse cognoscere, quam quod immediata cognitione causae potitur. Ast hoc pronunciatum ad methodi suae rationem reddendam urgere non possunt. Psychologistae enim praefracte negant et mentem nostram Deum immediate intueri, et causas rerum cognoscere ex eo, quod Deum immediate intuetur; et contendunt mentem nostram non posse initio cognitionis ad causam rei, nisi per effectus, neque ad intelligibilia, nisi per sensibilia, ascendere, neque Deum Primam Causam omnium rerum posse aliter, quam per res ipsas, ceu effectus suae omnipotentiae cognoscere. At, quandoquidem ipsi simul tuentur nos res non ante perfecte cognoscere, seu scire, quam ipsas ex suis cau-

[1]) Cf p. 192.

sis noverimus, idcirco scientiam perfici quidem per intelligibile, sed a sensibili ordiri statuunt.

24. Instant Ontologistae: Atqui methodus unice opportuna ad scientiae adeptionem est illa, quae ab intelligibilibus ad sensibilia in *via progressus*, sive in *via prima et directa* procedit. Ergo etc.

25. Resp. *neg. min. subs. Prob. min. subs.* Illa methodus ad scientiae adeptionem unice opportuna est, qua res cognoscuntur secundum illum ordinem, quem ipsae inter se habent [1]. Atqui huiusmodi ordo ex eo constituitur, quod primo sit Deus, et dein res ab Eo creatae, hoc est, primo *Intelligibile Primum*, et deinde sensibilia. Ergo illa methodus etc.

26. *Resp. dist. mai.* Si cognitio rerum ad res, quas repraesentat, relata consideretur, *conc. mai.*; sin consideretur relata ad mentem, quae res cognoscit, *neg. mai.*; *conc. min.*; *neg. conseq.* Et sane, si cognitio rerum priori modo spectetur, propositio, quae maioris officio in syllogismo fungitur, procul dubio vera est. Etenim, cum veritas cognitionis ex conformitate sui cum re obiecta efficiatur, cognitio vera esse non potest, nisi mens rem in eo ordine esse cognoscat, quem in rerum universitate habet. E. g., cum causa sit natura sua prior effectu, cognitio causae vera non est, nisi tamquam prior effectu cognoscatur. At, si cognitio rerum posteriori modo consideretur, illa propositio est falsa. Nam, si cognitio rerum consideretur relata ad mentem, quae res cognoscit, ipsa certe non est affectio rerum cognitarum, sed mentis cognoscentis. At, si ita res se habet, oportet ordinem cognoscendi esse consentaneum naturae mentis cognoscentis, non vero naturae ipsarum rerum cognitarum [2]. Sed mens nostra ita natura sua comparata est, ut non possit cognoscere id, quod est prius natura, nisi ex eo, quod est natura posterius; quia hoc magis notum ipsi est, quam illud. Ergo cognitio, si relata ad mentem consideretur, ordine contrario ab illo, quem ipsae res tenent, progredi debet. Itaque nos vere Deum, et res ab Eo creatas non scimus, nisi intelligamus Deum esse Primam Rem, et Primum Intelligibile; sed quoniam nobis, quamdiu in hac vita sumus, minus notus est Deus, quam res ab Eo creatae, nos non possumus ad Eius notitiam assurgere, nisi perres ab Eo

---

[1]) Hoc pronuntiatum ad sui pantheismi placita comprobanda Spinoza saepe inculcavit. En propositionem, quam statuit, et demonstrare studuit in *Ethic.* (Pars II, Prop. VII, *Opp.*, t. II, p. 82, ed. Paulus, Ienae 1803): *Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.* Vicus quoque, quem Ontologi inter suos praecessores adnumerant, praecipuam methodi legem esse decrevit illud axioma, sive, ut ait, *dignitatem: Ordo idearum secundum ordinem rerum progredi debet*; vid. *Scienza Nuova, Degli elementi*, Dignità LXIV, *Opp.*, t. V, p. 117, ed. cit.

[2]) Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVIII, q. I, a. 2 *sol.*

*

creatas, tamquam gradus scalae, quae naturam cum Auctore suo coniungit. Neque dici potest hanc inversionem ordinis impedire, quominus verum ordinem, quem res inter sese habent, mens cognoscat. Namque mens, postquam ex cognitione effectus ad cognitionem causae progressa est, potest intelligere illud, quod est causa, esse prius natura, quam effectum, atque ita verum ordinem cognoscere, qui inter causam, ac effectum intercedit. Ita, postquam mens per creaturas ad Dei cognitionem pervenit, facile intelligit Deum esse *Primam Rem*, et res reliquas esse Eo posteriores. Quare, etsi cogitationes, quibus mens humana res cognoscit, contrarium, ac ipsae res, ordinem teneant, tamen verum ordinem, quo illae inter se colligantur, cognoscere potest.

27. Instant Ontologi: Atqui, etiamsi cognitio consideretur relata ad mentem, quae res cognoscit, res cognoscendae sunt secundum ordinem, quem inter se habent. Ergo etc.

28. Resp. *neg. min. subs. Prob. min. subs.* Res etiam ex ea parte, quatenus ad mentem humanam referuntur, consideratae non alium ordinem habere possunt, quam quo ab ea intelliguntur. Atqui mens primo Deum, dein per Deum res ab Eo creatas intelligit. Ergo etc.

29. *Neg. min. Prob. min.* Quidquid est intelligibile, non est nisi ex eo, per quod *actu* est. Atqui non aliud, quam Deus, est principium, per quod res *actu* sunt. Ergo non aliud, quam Deus, est principium, ex quo res ab Eo creatae intelliguntur.

30. Resp. *dist. mai.* Si id, per quod *actu* est, accipiatur de principio *formali*, *conc. mai.*; sin de principio *efficiente*, *neg. mai. Dist.* etiam *min.*, Deus est principium *formale*, *neg. min.*; est principium *efficiens*, *conc. min.*; *neg. conseq.* Et sane, in hac instantia principium *formale*, nempe illud, quo rerum essentia constituitur, cum principio *efficiente*, ex quo res suum *esse* accipiunt, confunditur. Nam, cum dicitur nihil posse intelligi, nisi quod est *actu*, non aliud significatur, quam non posse quidquam intelligi nisi ex principiis, ex quibus eius essentia constituitur. Iamvero Deus non est principium, ex quo rerum essentiae constituuntur, alioquin ab ipsis rebus non distingueretur. Ergo ex eo, quod nihil est intelligibile, nisi quod *actu* est, haud fluit non aliud, quam Deum, esse principium, ex quo res intelligere licet. Ex eo autem, quod Deus est principium efficiens, ex quo res *actu* sunt, colligi nequit res non nisi in Deo intelligi posse, quia *esse* rerum ab *esse* Dei prorsus distinguitur. De his fusius alibi; ad rem praesentem quod attinet, illud observatum volumus, ex hoc effato: *Nihil intelligi potest, nisi quod actu est*, quod Ontologi non modo admittunt, sed etiam inculcant, posse ipsos perstringi hoc modo: Si res intelligibiles esse concedatur, alterutrum admittendum est, scilicet vel quod in Deo, vel quod in se intelligibiles sunt. Si primum, consequitur *esse* ipsarum ab *esse* Dei non distingui, ideoque pantheismus admittitur; sin

alterum, destruitur fundamentum cuiuslibet ontologismi, quia Ontologistae mentem humanam non posse res, nisi in Deo, intellligere ex eo inferunt, quod ipsae non sunt in se intelligibiles. Ergo vel admittendus est pantheismus, vel reiiciendus est ontologismus.

31. Non pauci Ontologi capitale pronunciatum ontologismi, de quo agimus, nempe ordinem cognitionis consentaneum esse oportere ordini rerum, ex eo probant, quod mens nostra non alias res cognoscere potest, quam quas ipsa facit. Ipsi enim perperam interpretantes illud Stagiritae, scientiam ex causarum cognitione effici, sanciunt eum dumtaxat, qui res facit, earum causas posse cognoscere; et quoniam qui res cognoscit, quia illas facit, ipsas cognoscit eo ipso ordine, quem inter se habent, inde colligunt ordinem, quo mens res cognoscit, consentaneum esse ordini, quo ipsae res inter se continentur. Haec theoria, quae a Spinoza profecta est[1], in postrema aetate Vicum nostrum adeo manifestum, vehementemque fautorem habuit, ut ipsi auctori vulgo tribuatur. Unde confecit, ac inculcavit *demonstrare* idem esse, ac *operari*, et *verum* idem esse, ac *factum*[2]. Principium Vici secundum diversae philosophiae suae systemata Kantius, Fichteus, et praesertim Schellingius in Germania amplexati sunt[3].

32. Quandoquidem opportunum non est hoc in loco examini subiicere diversa principia, ex quibus nuperi Transcendentales celebre illud Vici pronunciatum elicuerunt, nos ipsum dumtaxat in universum, et quin fines Logicae egrediamur, expendemus.

Atque in primis pronunciatum Vici, quod hodierni Germaniae Transcendentales propugnant, falso fundamento innititur. Ex eo enim, quod nos vere non scimus, nisi ea, quae per causas suas cognoscimus, non fluit non alias res a nobis posse cognosci, quam quarum causa sumus; sed illud dumtaxat, nos tum perfectam notitiam, nempe scientiam rerum assequi, cum causas illarum nacti sumus. Praeterea illud pronuntiatum nonnisi cum pantheismo, vel cum scepticismo componi potest. Enimvero, si mens res scire dicatur ex eo quod illas producit, ipsam esse rerum causam, ac proinde ipsum Deum quoque dicatur oportet; id, quod purus, putusque pantheismus est. Sin, pantheismi vitandi gratia, mentem sui ipsius, aut eorum, quae extra ipsam sunt, causam esse negetur, certe ex vi pronunciati vichiani ipsa non solum ea, quae extra se sunt, sed ne seipsam quidem scire potest. At vero, si mens quoque seipsam nescit, sane ne illa quidem,

---

[1]) *Op. cit.*, Propp. VII sqq, *Opp.* t. II, p. 82 sqq.

[2]) *De ant. Ital. sap.* etc., c. II, *Opp. lat.*, t. I, p. 64, ed. cit. cf *ibid.*, c. I, p. 56.

[3]) Haec ratio philosophandi ab eis dicta est *methodus constructionis*, quia ipsa statuit mentem humanam ipsam sibi *construere* mundum, quem cognoscit. Sed de his passim in hoc opere. Vid. de hac re Wilm, *Hist. de la phil. allem.*, vol. IV, Paris 1849.

quae ipsa producit, scire valet, ex quo consequitur illi omni scientia interdictum esse. Denique, si illud effatum in seipso consideretur, ipsius falsitatem facile est evincere. Re vera ipsimet adversarii nobis concedunt, quidquid est, eo ipso, quod est, esse eiusmodi, ut cognosci queat, atque animo humano quasdam vires cognoscendi inesse. Praeterea, si haec duo nobis dant, etiam dent necesse est animum, quoties cum rebus coniungitur, illas secundum virium suarum modum cognoscere posse; si quidem fieri nequit, ut res cum viribus animae coniungantur, nec tamen ab anima cognoscantur. Quocirca ipsa natura mentis humanae expostulat, ut aliquid eorum, quae non facit, cognoscat; tantum abest, ut ipsi repugnet. Quin immo ne illa ipsa quidem, quorum mens causa est, « ideo scit, quia causat ea; sed potius ideo causat ea, quia scit ea[1] ». Re vera, si mens res cognosceret, quia illas producit, sane produceret res, quas non cognosceret se producere. Sed hoc falsum est. Nam, cum quodlibet ens, quidquid agit, secundum modum naturae suae agat, animus humanus, utpote qui ratione pollet, nequit aliquid agere, nisi cognoscat illud, quod agit, eiusque notitia, tamquam exemplari, ad agendum utatur. Quamobrem ipsa non novit res, quia illas producit; sed res producit, quia illas novit[2].

CAPVT TERTIVM

De methodo eclectica, atque de methodo auctoritatis

Inter diversas species methodorum, de quibus modo diximus, methodum *eclecticam*, seu *electivam*, et methodum *auctoritatis* haud recensuimus; quia hae, nostra quidem sententia, potius cuiuscumque methodi defectus, quam peculiares methodi sunt. Verum, quoniam

---

[1]) Cf s. Thom., *In lib. De Causis*, c. 8.

[2]) Monendum hic est scientiam, si *constructio* dici nequit eo sensu, quod mens producit res, quas cognoscit, quodammodo constructionem dici posse tum relate ad mentem cognoscentem, tum ad obiectum cognitum. Et sane, si scientia relata ad mentem consideretur, tum omnis nostra cognitio, ut s. Augustinus observavit (*De Trin.*, lib. IX, c. 12, n. 18), est proles mentis, quia mens in cognitione sibi comparanda semper aliquid agit. Sin relata ad obiectum cognitum spectetur, mens, ut Aristoteles animadvertit (*De Rep.*, lib. I, c. 1), res non scit, nisi cum illas *orientes*, et *nascentes* contemplatur, quippe quod non adipiscitur scientiam rerum, neque ex eo tantum, quod res esse cognoscit, neque ex eo etiam, quod rerum *causas*, et *principia* cognoscit, sed ex eo quod modum cognoscit, quo res *oriuntur*, et *nascuntur*. Ita ad scientiam de origine mundi acquirendam satis non est nosse mundum esse, et Deum esse causam eius, sed oportet etiam ut ipsum a Deo per *creationem* originem habere cognoscatur.

hac nostra aetate non ignobiles fautores, maxime in Gallia, nactae sunt, illas sine aliquo examine mittere nefas foret.

ARTICVLVS PRIMVS

De methodo eclectica

33. Methodus eclectica, quae *ecletismus* quoque dicitur, statuit tutam, et expeditam viam ad scientiae consecutionem esse illam, quae omnia philosophorum systemata in concordiam adducta complectitur. Ipsa, sub finem graecae philosophiae, auctores, et propugnatores habuit philosophos e schola alexandrina, nostra autem aetate Cousinum, eiusque discipulos in Gallia. At methodus electiva cousiniana diverso, ac neoplatonica, fundamento innititur; siquidem Neoplatonici illam probarunt, quia cunctos philosophos re ipsa in praecipuis dogmatis consensisse rebantur, adeo ut, si quae ab eis dicta sunt, probe eligerentur, vera, et perfecta rerum scientia inde existeret; Cousinus autem, quia philosophos seorsum singulas partes scientiae complexos esse sensit. Cousini doctrinam fusius exponamus oportet, quia ipsa in hac aetate longe pervagata est. Ipse statuit 1° *errorem purum* in mentem humanam cadere non posse, sed errorem non aliud esse, quam veritatem *incompletam*, quia quaelibet opinio aliquam partem veritatis complecti debet; 2° nullum systema philosophiae *falsum* existere posse, sed solum multa *incompleta*, quia fieri quidem potest, ut dumtaxat unum, aut alterum veritatis elementum evolvat, sed neutiquam aliquid, quod quaedam pars veritatis non sit. Ex his duobus confecit non aliud philosophiae systema verum esse, quam quod omnia elementa cognitionis humanae colligit, et explicat; et quoniam historia philosophiae commonstrat nullum philosophum usque ad hanc aetatem integram veritatem complexum esse, sed singulas eius partes modo ab his, modo ab illis expositas fuisse, methodum philosophandi aetati nostrae unice accommodatam illam esse, quae quotquot a philosophis dicta sunt, colligit, eaque inter se connectit [1].

34. At methodus electiva, quocumque modo exponatur, et propugnetur, est prorsus absurda. Atque in primis dubitari nequit, quin aliqua norma, seu methodus expostuletur, tum ut diversae philosophorum sententiae, secundum Neoplatonicos, secum componantur, et sic ex iis perfectum scientiarum systema construatur, tum ut, secundum Cousinum, diversae veritatis partes, quas philosophi seorsum docuerunt, colligi possint. Id contra veteres eclecticos a Lactantio [2],

---

[1]) Cf *Fragm.*, Prèf., *Opp.*, ed. cit., ser. 4, t. IV, p. 41 sqq, et *Prèf. génér.* ad *Opera Procli*, t. I, Parisiis 1820.

[2]) *Divin. Instit.*, lib. VII, c. 7.

et contra recentes a Romagnosio [1], Costa [2], aliisque scite observatum est. At, si res ita se habet, hoc pacto argumentari nobis licet: Vel eclectici in diversis sententiis componendis, aut diversis veritatis partibus colligendis aliquam normam sectantur, vel omnem normam respuunt. Si quamdam normam sectantur, iam methodo ad verum inveniendum potiuntur, quia norma eligendi nonnisi a methodo peti potest. Id veritate coactus ipsemet Cousinus fassus est, quippe qui ait: « Fieri nequit, ut veritates in diversis systematis dissipatae colligantur, nisi ab erroribus, quibuscum commiscentur, discernantur. Iam, quaenam opinio cum veritate consentiat, et quaenam ab ea abhorreat, ei dumtaxat compertum esse potest, cui persuasum est se iam veritate potiri, et systema in promptu sibi esse, ex quo cetera diiudicare potest [3] ». Sin eclectici omnem normam respuant, ecletismus, cum sine ulla norma, sed fortuna quadam construatur, in syncretismum [4] evadit; qui, ipsis eclecticis fatentibus, ad veri inventionem opportunus non est.

35. Praeterea illud, quod eclectici sumunt, diversas philosophorum sententias *specie* tantum, non *reipsa* inter se dissentire, omnino falsum est. Nam 1° huiusmodi diversitas in eo plerumque consistit, quod unum systema illud ipsum affirmat, quod altero negatur; qua in re manifesta oppositio invenitur. 2° Compertum est philosophorum sectas mutuo bello se dilacerasse. At, si omnes professae essent eamdem philosophiam, vel singulae aliquam partem eius, quae cum ceteris non pugnat, sed perbelle componitur, dicendum foret ipsas mutuum sibi bellum fecisse, quin ulla, quid ipsa, quidque aliae docerent, intelligeret; quod profecto nullo modo fieri potuit [5].

36. Haec contra methodum electivam in universum. Sed operae pretium est disiicere illud pronunciatum methodi cousinianae, scilicet errorem non esse aliud, quam *veritatem incompletam*, sive aliquam partem veritatis; ex quo Cousinus confecit systemata philosophiae in eo peccare, quod sint *incompleta*, sive *exclusiva*, non quod sint *falsa*.

---

1) *Manuale della Storia della Fil.*, Not. di Romagnosi alla Pref. di Coutsin, trad., p. XV, Napoli 1833.

2) *Del modo di comporre le idee* etc., p. 366, Firenze 1838.

3) *Fragm.*, Préf. à la 2e édit., p. 41, et 42, Paris 1838.

4) *Syncretismus* ab ecletismo differt, quod alia ex aliis Philosophis dogmata sine ullo ordine, certoque principio corradit, et componit. Origo vocis est a verbo συγκρητίζειν, quod a συν, *cum*, et Κρητη, *Crete*, componitur; quia Creenses, teste Plutarcho (*De Frat. Amore*, *Opp.* t. II, p. 490, ed. Xiland.), « crebris seditionibus, bellisque civilibus exagitati, extrinsecus adventantibus hostibus, pacem, et societatem coiverunt. Is enim erat, quem ipsi appellabant Syncretismum ».

5) Cf Lact., *Op. cit.*, lib. III, c. 4.

Haec doctrina, quam Cousinus e Spinozae [1], Heghelii [2], aliorumque pantheistarum libris hausit, omnem notionem erroris avertit. Nam tum mens in errore versari dicitur, cum asserit id, quod non est, vel negat id, quod est. « Aliud nihil est, ait s. Augustinus, errare, quam verum putare, quod falsum est, falsumque, quod verum est [3]». Incompleta autem cognitione veritatis potiri dicitur, quoties, etsi non cognoscat omnia, quae rei insunt, tamen asserit aliquid, quod re ipsa ad illam pertinet. E. g., si quis putet hominem esse substantiam mere intellectualem, in errore versatur, quia homo ex duabus substantiis, scilicet anima, et corpore, componitur; sin cognoscat hominem esse animal, et ignoret esse animal rationale, certe perfecta notione hominis haud potitur, sed in errore non versatur, quia re ipsa homo est animal. Quamobrem error nec cum absoluta ignoratione rei, nec cum cognitione incompleta eius confundendus est. Etenim quisquis rem prorsus ignorat, de illa nec asserit aliquid, nec negat; et quisquis rem ex parte cognoscit, si non omne, certe aliquid de re cognoscit. Sed qui errat, asserit in re, quod revera non est. Ergo error nec cum ignoratione, nec cum cognitione incompleta rei confundendus est [4].

37. Ad haec, si opiniones, et systemata philosophorum, quae falsa dicuntur, examini subieceris, nullam veritatis partem deteges. E. g., nulla ratione verum est Materialistarum systema, quo adstruitur, *quidquid existit, esse materiale*; neque in systemate Idealistarum, quo *quidquid existit, esse spirituale* asseritur. Hinc, si idealismi, et materialismi pronuntiata iunxeris, efficietur systema, quod utrumque complectitur, sed quod ipsum sibi repugnat, nempe, *quidquid existit, est materiale, et spirituale.*

38. Obiic. Antiqui Ecclesiae Patres methodum electivam amplexati sunt. Ergo haec methodus admittenda nobis est.

39. Resp. *Dist. ant.*, eadem ratione, qua primo a Neoplatonicis, deinde a Cousino defensa fuit, *neg.*; diversa ratione, *conc.*; *neg. cons.* Patres enim, observante Degerando [5], non in id intendebant, ut ex totidem particulis veritatis aliquod systema philosophiae conderent; sed ipsi Fidem Catholicam pro norma sumebant, atque ex cunctis sectis quidquid Christianae Fidei consentaneum erat, eligebant, ut veritatem ipsius adversus ethnicorum obiectiones asservarent [6].

---

[1]) Hic errorem esse veritatem *inadaequatam*, et *mutilatam* aperte docuit. Vid. *Ethic.*, Pars II, Prop. XXXV, *Opp.* t. II, p. 108, ed. cit.

[2]) *Lectiones hist. phil.* (germ.), *Opp.* t. XIII, p. 11-64, Berol. 1832-1845.

[3]) *Enchir.*, c. 17, n. 5.

[4]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XVIII, a. 6 c.

[5]) Vid. *Histoire comparée* etc., 2e ed., t. V, p. II, Paris 1822.

[6]) Cons. prae ceteris Clem. Alex., *Strom.*, lib. I, c. 13; Lact., *Divin. Instit.*, lib. VIII, c. 7, et s. August., *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 9.

ARTICVLVS SECVNDVS

De methodo auctoritatis

40. Haec methodus *auctoritatis*, si in universum spectetur, in eo posita est, quod scientiae fundamentum non ex notitiis ab ipsa mente comparatis, sed extrinsecus acceptis sumitur. Inter recentes, qui hanc methodum propugnarunt, numerandi sunt Huetius, Botenius, Lamennaesius, et Ventura. Huetius mentem humanam statuit nullius veritatis perfectam certitudinem ex se assequi posse, sed hanc a Fide repetendam illi esse [1]. Botenius vero censuit nonnisi in Sacris Scripturis posse a nobis inveniri quasdam *ideas-matres*, quas in cunctis scientiis munere principiorum fungi putavit, quasque idcirco *ideas-principia* esse dixit [2]. Lamennaesius vero cunctarum veritatum cognitionem nonnisi ex consensione omnium hominum, sive ex auctoritate generis humani hauriendam esse docuit; quia, cum revelatio primis generis humani parentibus a Deo facta per generationes hominum sibi succedentes perennetur, illae veritates, in quibus profitendis omnes homines consentiunt, a primitiva revelatione ad nos promanasse dicendae sunt [3].

41. Denique P. Ventura sensit rationem hominibus a Deo datam fuisse, non ut veritates intellectuales, et morales invenirent, quia has Deus primis generis humani parentibus in ipsa creatione revelavit; sed ut veritates intellectuales, et morales, quas ipsi ab educatione domestica, et a traditionibus generis humani apprehendunt, ab erroribus, quas ratio *privata* ipsis admiscet, discernere, easque evolvere, declarare, et tueri valerent. Quare philosophiae munus non est veritates, quae ordinem intellectualem, et ordinem moralem constituunt, *invenire*; sed tantum illas *demonstrare*, hoc est, ab erroribus discernere, evolvere, ac contra illarum adversarios, aut corruptores tueri. Hinc discrimen illud invexit inter methodum *inquisitivam*, sive *inventivam*, et *demonstrativam*, illamque absurdam, et impiam, hanc veram, et catholicam dixit [4].

42. Ast haec methodus, quacumque ratione explicetur, absurda est. Et sane, defensores methodi *auctoritativae*, qui scientiarum principia nonnisi a Revelatione sumenda esse contendunt, omnem scien-

---

[1]) Huet, *De imbecillitate mentis humanae*, c. 15, Parisiis 1738.

[2]) Boutain, *De l' enseignement de la phil. au XIX siècle*, Paris 1833, et *Psychol. expèr.*, t. I. Préf. passim, Strasbourg 1839.

[3]) *Essai sur l' indifférence en matière de religion*, c. 12, p. 1-129, Paris 1822.

[4]) *De methodo philosophandi*, Dissert. praelim., art. 3, p. XL, et art. 4, p. XLVIII, Romae 1828, et, ceteris eius libris omissis, *La Tradizione, e i Semipelagiani della filosofia*, c. I, § 6, p. 23-26, trad. dal franc., Napoli 1838.

tiam humanam destruunt. Nam, quoniam omnes conclusiones, quae in scientiis statuuntur, principiis ipsarum scientiarum continentur, nemo non videt, si principia omnium scientiarum revelata sunt, omnem scientiam revelatam dicendam esse. Idem illis obiici potest, qui cunctas veritates a consensione omnium hominum, sive a sensu communi, depromunt; genus enim humanum, illorum iudicio, ideo eas veritates novit, quia revelationem primis suis parentibus factam custodit. Praeterea illos, qui nos omnes veritates a revelatione, sive a consensione generis humani accipere docent, perstringere licet hoc dilemmate: Vel mens nostra cognoscit propriis viribus principia, ex quibus illae veritates promanant, vel non cognoscit. Si hoc alterum admittunt, sese scepticos esse profitentur; nulla enim veritatum cognitio *scientifica*, sed tantum mere *historica* menti nostrae suppeteret. Sin primum, ipsi sibi contradicunt, propterea quod, si mens nostra principia ex se perspicere potest, rationeque pollet, qua ex principiis conclusiones deducere valet, certe cognitio veritatum est naturalis, proindeque ex revelatione, aut a consensu hominum repetenda non est.

43. Quod ad Venturae sententiam speciatim attinet, primo ille sibimetipsi repugnat; nam, si mens, ut ipse Ventura fatetur, verum a falso discernere valet, ipsa verum invenire posse dicenda est, quia necesse est, ut quid verum, quidve falsum sit cognoscere possit. Secundo, rationem demonstrationis destruit. Enimvero, vel nulla est demonstratio, vel ea est a noto ad ignotum, sive a magis noto ad minus notum progressio. At, cum id, quod ignotum erat, deprehenditur, aut id, quod est minus notum, notius efficitur, certe aliquid invenitur. Ergo vel nulla est vis demonstrationis, ut Sceptici volunt, vel per illam aliquid invenitur. E. g., quisquis immortalitatem animorum demonstrare aggreditur, primum *inquirit*, an animus humanus sit immortalis; unde haec propositio, antequam ex praemissis deducatur, *quaestionem*, seu *rem quaesitam* significat [1]; deinde cum ex praemissis ad conclusionem pervenit, *invenit* animum humanum esse immortalem; unde eadem propositio ex praemissis deducta rem inventam exhibet. Quamobrem, si natura demonstrationis expostulat, ut per illam verum inquiratur, atque inveniatur, discrimen illud, quod Ventura invexit inter methodum *inquisitivam*, sive *inventivam*, et *demonstrativam*, prorsus absurdum est.

44. Cl. P. Ventura, ut suae de methodo doctrinae auctoritatem conciliaret, methodum inventivam a Patribus, atque a Scholasticis approbatam fuisse contendit. At vehementer falsus est. Nam, quod ad Patres attinet, pronum nobis foret s. Iustini [2], Lactantii [3], Cle-

---

[1]) Cf p. 97. — [2]) *Apolog.*, I, n. 28; II, n. 14.
[3]) *Divin. Instit.*, lib. II, c. 1 et 8.

mentis Alexandrini [1], aliorumque loca afferre, in quibus demonstrationem esse veram inquisitionem, et inventionem, et philosophos re ipsa non pauca invenisse concorditer docuere. Sed satis esse arbitramur unum s. Augustinum commemorare, quippe qui aperte edisseruit verum *ratione inveniri*, cognitionem esse *prolem mentis*, ita ut quae *reperiuntur*, re ipsa *pariantur*, mentem de veri *inventione laetari*, et multa esse, quae mens *ratione sua*, et *intelligentia* apprehendit [2]. Omnium vero Scholasticorum instar s. Thomas sit. Hic enim sexcentis in locis docuit mentem humanam *per se ipsam* ad ignotorum cognitionem pervenire, quia per *lumen intellectus*, et per *primas conceptiones per se notas* ignota *invenit* [3]. Illos praeterea redarguit, qui existentiam Dei non *per rationem inveniri*, sed per solam *viam Fidei*, et *Revelationis* esse *acceptam* tuentur [4]; legem naturalem menti humanae a Deo inditam esse dixit [5], aliasque id genus veritates detegi a nobis, et inveniri passim in suis libris inculcavit [6]. Denique, ne plura dicamus, veritates naturales a supernaturalibus ex eo discriminavit, quod ad illas rationis inquisitio pertingere potest, ad has nequaquam [7].

CAPVT QVARTVM

De analysi, et synthesi

ARTICVLVS PRIMVS

Notiones analysis, et synthesis exponuntur

45. Methodus ratione principiorum, ex quibus in investigatione rerum mens proficiscitur, est, uti ante vidimus, aut *ontologica*, aut *psychologica*, atque haec vel *empirica*, vel *idealistica*, vel *psychologico-rationalis*. Sed, si ratio habeatur diversi modi, quo in ipsis mens procedit, nova divisio methodi in *analyticam*, et *syntheticam* existit. Methodus analytica ea est, quae ab effectis ad causas, synthetica vero illa, quae a causis ad effectus procedit [8]. Haec vocatur quoque methodus *compositionis*, quia effectum ex causis, quae ipsum producunt, *componit*; illa e contrario *resolutionis*, quia effectum in causas,

---

[1]) *Strom.*, lib. II, c. 4.

[2]) Cf *De lib. arb.*, lib. II, c. 8, n. 20, c. 12, n. 34; *De Magistro*, n. 39; *De Trin.*, lib. IX, c. 12, n. 18; *De duabus anim. cont. Manich.*, c. I, n. 2; *In Psalm. LVII*, n. 1, etc.

[3]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XI, a. 1 c.

[4]) *Ibid.*, a. 3 c. — [5]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 12.

[6]) Cf 1^a 2^{ae}, q. CVI, a. 1 c., et ad 2.

[7]) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 4.

[8]) Vid. Newton, *Opticae*, lib. III, *Observ.* XI, p. 347, Londini 1700.

e quibus enascitur, *resolvit* [1]. E. g., physici, si ex observatione phaenomenorum profecti, leges, secundum quas fiunt, inquirunt, methodum analyticam tenent, quia phaenomena effectus illarum legum sunt; sin ex legibus, secundum quas phaenomena iam nota eveniunt, profecti, nova phaenomena detegunt, methodum syntheticam sequuntur, quia illae leges causae phaenomenorum sunt [2]. Item analyticam methodum sequuntur ii philosophi, qui primum seipsos, resque, e quibus circumdantur, diligenter expendentes, spiritus, et corporis notiones universales sibi efformant; deinde effata quaedam rationalia, quae omnium investigationum fundamenta sunt, inquirunt; denique a rerum existentium naturis iam exploratis, ope rationalium principiorum, ad Dei, Eiusque attributorum cognitionem sese extollunt. Ii vero, qui ab existentia Dei omnium rerum, quae ab Eo originem ducunt, existentiam, et naturam demonstrare student, methodum syntheticam sectantur.

46. Cum methodus analytica ab effectuum, seu singularium rerum circumspectione ad causae cognitionem assurgat, ipsa non a simplicibus ad composita, quemadmodum sensit Condillachus [3], sed a compositis ad simplicia progreditur. Analysis enim non consistit, ut Condillachus putavit, in eo, quod mens simplicium idearum, quae ideam complexam constituunt, aliam alii gradatim addit; sed in eo, quod primum aliquod compositum, simulque eius partes *confuse*, nempe prout sunt in toto, et per ipsam formam totius apprehendit, deinde has partes seorsum considerat, et distincte cognoscit. Quocirca, cum analysis a notione complexa initium sumat, a composito ad simplicia progreditur. Viam contrariam methodus synthetica tenet; nam mens partes totius, quas per analysim iam distincte novit, secum componit, ut notionem integram ipsius sibi efformet. Unde in synthesi ex partibus ad totum, seu ex simplicibus ad compositum mens procedit. Ex quo etiam illud intelligi potest, analysim synthesi praeire,

---

[1]) Philosophos voces *analysis*, et *synthesis* e geometria sumpsisse Philoponus testis est (*In lib. I Anal. Prior.*, initio). Nam geometrae, figuras cognoscere volentes, illas in simplicissimas quasque, veluti polygona in trigona, *resolvunt*, deinde ex simplicissimis illas gradatim *componunt*. Iam, quoniam figurae magis simplices sunt causae figurarum magis compositarum, factum est, ut philosophi *analysim*, seu methodum *analyticam* dicerent illam, quae effectum in causas, ex quibus enascitur, *resolvit*; et *synthesim*, seu methodum *syntheticam*, quae effectum ex causis, quae ipsum producunt, *componit*.

[2]) Constat inter omnes Laverrierium, paucis abhinc annis, methodo synthetica novum planetam detexisse; si quidem eum revera in certo coeli situ existere non ex observatione astrorum, sed ex legibus compertis astronomiae demonstravit.

[3]) *La logique*, 1[e] part., c. 2-4, p. 16 sqq, *Oeuvr.* t. XXII, Paris 1798.

ideoque Condillachum falsum esse, quod analysi synthesim contineri docuit.

47. Analysim, et synthesim Heghelius omnino pervertit, illasque perperam adhibuit. Analysis, eius sententia, ea est, quae magis determinatum in minus determinatum immutat; synthesis e contrario id, quod est indeterminatum, magis magisque determinat. Nam mens a *multiplici*, sive a sensili, profecta, illud suis proprietatibus gradatim expoliat, usque eo dum ad aliquid *omnino indeterminatum*, seu omnis determinationis expers pervenerit, quod est *Idea-Ens*; deinde Ens determinationibus, quas ante abiecerat, gradatim induit, donec ad ipsum multiplex revertatur. Primus mentis processus ab Heghelio vocatur *analyticus*, alter vero *syntheticus* [1]. Iamvero hae notiones analysis, et synthesis sunt prorsus absurdae. Etenim analysis, quocumque modo explicetur, aliquid ad cognitionem rei conferat necesse est. Atqui analysis hegheliana cognitionem rei omnino destruit, tantum abest, ut quidquam ad illam conferat; si quidem, cum notio, quae omni determinatione expoliatur, prorsus destruatur, illud *omnino indeterminatum*, ad quod abstractiva analysis Heghelii pervenit, est merum *nihil*. Analysis igitur hegheliana absurda est. Idem de synthesi dicito. Et sane, quandoquidem indeterminatum, quod analysis producit, est merum nihil, et munus synthesis heghelianae est determinare indeterminatum, ad quod analysis pervenit, ipsam in determinando id, quod nihil est, consistere dicendum est. Atqui nihil non est capax ullius determinationis, quia aliquid determinatur, cum eius ambitus per quidquam ipsi additum e genere superiori ad inferius contrahitur; nihilo autem nequit quidquam addi. Ergo absurda etiam est synthesis hegheliana.

ARTICVLVS SECVNDVS

Quomodo analysis, et synthesis, in scientiarum acquisitione adhibendae sint, exponitur

48. Analysis, et synthesis usus diversus esse debet, prout diversa est natura methodorum, in quibus adhibentur. Revera empirismus synthesim negligere, et analysim sequi debet; quia in eo facta colliguntur, et disponuntur, quin tamen haec ex causis suis explicentur. Aliae methodi analysim, et synthesim adhibent, sed diversa ratione. Ut aliquod exemplum afferamus, ontologismus a synthesi proficisci-

---

[1]) *Encyclopèd.*, § 19-244, *Opp.*, t. X, et *Log.*, t. VI, Berolini 1830. Heghelius hac in re Neoplatonicos magna ex parte secutus est; ab his enim analysis *simplificatio* dicta fuit, quia ipsa compositum in magis, magisque simplex immutat, donec simplicissimum evadat. Cf Plotinum, *Ennead.* IV, lib. III, c. 18, et lib. IV, c. 12, ed. Creuzer, et Moser, Parisiis 1855.

tur, eique maxime innititur, propterea quod omnes Ontologistae a Dei intuitione cognitionem omnium rerum derivant; analysim vero nonnisi post synthesim adhibent, ea dumtaxat mente, ut res iam confuse cognitas recogitent, et cum ipsarum rerum, tum ipsius Dei, ex quo res sunt, et cognoscuntur, notiones distinctas sibi comparent. At philosophi, qui methodo psychologico-rationali utuntur, docent veram methodum philosophandi in analysis et synthesis coniunctione consistere, ita quidem ut analysis sit eius initium, synthesis autem perfectio. Hi enim, cum persuasum habeant veram methodum philosophandi a sensilibus ad intelligibilia progredi, et ab intelligibilibus ad sensilia regredi, inde inferunt mentem ita procedere oportere, ut primum ab effectibus, sive compositis ad causas, sive simplicia ascendat, deinde a simplicibus, sive causis profecta ad composita, et effectus descendat.

49. Missis aliorum philosophorum opinionibus, satis sit nobis haec animo recolere, quae ex dictis in capite secundo colligere pronum est.

1° Analysi, quippe quae ab effectibus ad causam assurgit, cognoscitur quidem causam esse, sed non quomodo ipsi effectus a causis suis producantur, et quo vinculo cum illis colligentur. Hoc postremum per synthesim assequimur, quia synthesis a causis ad effectus procedit. Inde fluit primo ex sola analysi, quocumque modo adhibeatur, nullam scientiam obtineri posse. Nam scientia, ut saepe dictum est, per cognitionem causarum, ex quibus res est, efficitur; atqui analysis nunquam efficit, ut res per causas suas cognoscantur; ergo sola analysi scientiam nobis comparare nequimus. Secundo, ad scientiae adeptionem tum analysi, tum synthesi opus esse; quia ad scientiam rei adquirendam necesse est cognoscere et causam esse, quod cognoscitur per analysim, et rei cum illa causa connexionem, et modum, quo ab ipsa enascitur, quod per synthesim cognoscitur.

2° Scientiâ proprie ex synthesi constituitur; haec enim, cum principia, ex quibus res quaesita efficitur, secum componat, rem ipsam per causas, ex quibus gignitur, manifestat. Analysis autem viam scientiae parat; synthesis enim non potest rem per causam probare, nisi haec causa iam detecta sit. Quamobrem synthesi analysis praecedere debet. Et sane, si synthesi analysis non praemittatur, principium synthesis nonnisi hypotheticum esse quit; quia illud mens non ex natura rerum, sed ex arbitrio confingere debet. Quod si principium synthesis, quoties ab analysi separatur, est hypotheticum, tota methodus synthetica, cui analysis non praecedit, hypothetica sit oportet. Contra ea, cum synthesis analysim consequitur, principia ab ipsa natura rei quaesitae sumuntur; ex quo fit, ut conclusiones, ad quas synthesis ex illis progressa pervenit, rei naturam aperiant.

50. Ex his omnibus colligitur methodum opportunam ad scientiam nobis comparandam illam esse, quae *analytico-synthetica* vocari solet.

51. Methodus ista ad modum sciendi in universum pertinet, seu ad modum, quo mens primas rerum notitias scientificas adquirit. At scientia, ut diximus [1], potest etiam latiori significationi accipi, ita ut denotet quodcumque systema cognitionum, quae ad certum quemdam ordinem rerum attinent, atque scientiae, si hoc sensu accipiantur, sunt, ut quoque diximus [2], inter se diversae, prout diversa sunt genera rerum, de quibus ipsae tractant. Quapropter, postquam demonstravimus nonnisi methodo *analytico-synthetica* cognitionem scientificam rerum in universum acquiri posse, inquiramus oportet, utrum cunctae diversae scientiae unica methodo, an diversis methodis tractandae sint.

52. Philosophi, qui unicam methodum in cunctis scientiis adhibendam esse pugnarunt, ex diversis momentis ad doctrinam suam excogitandam permoti sunt. Nonnulli, ut Cartesiani, in cunctis scientiis methodum geometricam commendant, quia perfectam certitudinem in cunctis scientiis perinde quaerendam esse arbitrantur. Alii, ut Lockiani, et Condillachiani, unicam methodum inductivam probant, quia omnes scientias nonnisi eodem instrumento, nempe inductione, adquiri putant. Denique alii unicam methodum in cunctis scientiis tenendam esse docent, ex eo quod unicum esse principium omnium scientiarum sibi persuadent. Ex philosophis, qui hanc postremam sententiam tuentur, nonnulli, inter quos Wolfius [3], unicum principium supremum omnium scientiarum illud effatum esse tenent: *Non potest idem simul esse et non esse*, quod principium contradictionis vulgo appellatur. Quare unicum principium omnium scientiarum, ipsorum sententia, est abstractum, et *complexum*, nempe aliquod *iudicium*. Alii, scilicet Transcendentales, illud principium esse maxime concretum contendunt, quia principium, ex quo res cognoscuntur, non aliud est, eorum iudicio, quam ipsum principium supremum, ex quo res sunt, praetereaque esse *incomplexum*, seu *notionem*, quia principium supremum, ex quo res sunt, et cognoscuntur, non est aliud, quam ipsum ens. Est autem secundum Fichteum τὸ *ego purum*, secundum Schellinghium *Identitas absoluta*, secundum

---

[1]) Pag. 172, not. 2. — [2]) Pag. 179.

[3]) *Ontolog.*, part. I, sect. I, c. 1. Leibnitius duo principia cognoscendi suprema posuerat, scilicet *principium contradictionis* pro veris necessariis, quia in his praedicatum idem est cum subiecto, et principium *rationis sufficientis* pro veris contingentibus, quia oportet esse aliquam *rationem*, propter quam est illud, quod ex natura sua non expostulat, ut sit (*La Monadologie*, § 31-38, *Princip. de la nat.* etc., § 7 et 8, ed. Erdm.). At Wolfius contendit veritates contingentes per principium rationis sufficientis ad principium contradictionis revocari, quia principium rationis sufficientis ipsum quoque est veritas necessaria, proindeque unicum re ipsa esse principium, quo cunctae veritates cognoscuntur.

Heghelium *Idea*[1]. Denique sunt, qui cum Giobertio docent illud unicum principium esse concretum, alioquin obiectiva cognitio rerum ex eo elici non posset, et complexum, nempe iudicium, non notionem; nam, quoniam ex eo et necessarium, et contingens, et utriusque vinculum cognosci debent, necesse est, ut ex duobus terminis, et copula utrumque coniungente constet. Porro ipsum est illud iudicium: *Ens creat existens*, sive Deus creat mundum, cuius subiectum continet *necessarium*, praedicatum *contingens*, verbum denique *actum creationis*, quo necessarium cum contingente coniungitur[2].

53. Ast e contrario, scientias, alias aliis methodis, tractandas esse secundum Aristotelem[3], Scholasticos[4], et cordatiores recentes[5] pro certo habendum est. Re vera, diversis viis mens in cognitione rerum procedit, prout ipsae in se diversae sunt, et diverso modo ad illius facultates cognoscentes referuntur. Atqui res, in quibus scientiae versantur, et prout in sua natura, et prout ad vires cognoscentes animi relatae considerantur, diversae sunt. Ergo illas diversis viis mens cognoscat necesse est. Hinc, quandoquidem methodus via est, qua mens in cognitione veritatis progreditur, diversarum scientiarum diversa methodus sit oportet. « Propriis enim, ait Tullius, et suis argumentis, et admonitionibus tractanda quaeque res est[6] ». Praestat id aliquo exemplo confirmare. In scientiis physicis alia sane methodus, quam quae in geometricis adhibenda est; nam, cum scientiae physicae circa res extra mentem positas versentur, prius necesse est mentem illarum causas inquirere, post autem ex causis iam compertis

---

[1]) De his alibi.

[2]) *Degli errori* etc., Lett. XII, t. II, p. 350, et 351, ed. cit. Cum autem Deus sit principium huius iudicii, Giobertius saepe dixit Deum, quem etiam *Ideam* cum *i* maiuscola vocat, esse supremum principium universae scientiae humanae (*Ibid.*, Lett. IX, p. 49-84, et alibi). Ex quo confecit « eos, qui plura principia scientiae admittunt, plures Deos admittere, quia ordo rerum est idem cum ordine cognitionis »; *Protol.*, Proped., t. I, p. 140, Torino 1857.

[3]) Aristoteles, postquam in Organo *communem modum sciendi*, sive methodum generalem exposuit, in vestibulo cuiusque scientiae specialem *modum*, sive methodum peculiarem, qua ipsa tractanda est, exponit, eiusque rationem assignat.

[4]) Cf prae caeteris s. Thom., *In lib. I Ethic.*, lect. III.

[5]) Satis sit commemorare Baconem, qui manifeste edixit cuilibet scientiae uti *topica particulari*, ita *methodo particulari* opus esse (*De augm.*, lib. VI, c. 2, p. 320, ed. cit.). Nihilominus ipse, ut advertit Rémusat (*Essais phil.*, Ess. XI, § I, t. II, p. 353, Paris 1842), cum unam inductionem esse instrumentum ad veri adeptionem sanxisset, in causa fuit, quamobrem multi, et inter suos concives, et inter Gallos, non naturales tantum, sed omnes scientias *methodo inductiva* tractarent.

[6]) *Qq. Tuscul.*, lib. V, c. 7, ed. Ernesti.

res ipsas distincte cognoscere; quocirca methodo analytico-synthetica tractandae sunt. E contrario, quoniam scientiae mathematicae res abstractas, atque intelligibiles tractant, mens potest ex principiis universalibus proficisci, atque ex his conclusiones, alias post alias, eruere, prout alias aliis contineri perspicit; ex quo in mathematicis methodum syntheticam obtinere facile perspicitur [1].

54. Sed scientias diversa methodo esse tractandas planius fiet, si momenta rationum, quibus philosophi adversae sententiae defensores innituntur, prorsus falsa esse evicerimus. Ad Cartesianos quod attinet, omnino negandum est in omnibus scientiis illam ipsam certitudinem quaerere oportere, quae propria mathematicae est. Nam certitudo cognitionis naturae rei, circa quam versatur, respondeat oportet. « Ad hominem bene instructum, ait s. Thomas, pertinet, ut tantum certitudinis quaerat in unaquaque materia, quantum natura rei patitur [2] ». Ergo, si diversae sunt res, circa quas scientiae versantur, scilicet vel necessariae, vel contingentes, certitudo quoque diversi generis in diversis scientiis sit oportet. Et sane , in Mathematicis, ut idem sanctus Doctor inquit, *certissima ratio requirenda est*; quia versantur in iis , quae sunt *abstracta a materia , et tamen non sunt excedentia intellectum nostrum.* Ast eadem certitudo in illis disciplinis quaerenda non est , quae vel circa materiam sensilem versantur, vel circa ea, quae vires cognoscendi humanas praetergrediuntur, cuiusmodi sunt substantiae intellectuales; materia enim sensilis mutationi est obnoxia, atque illa, quae omnino immaterialia sunt, *non sunt certa nobis propter defectum intellectus nostri* [3]. His accedit, quod mathematicae disciplinae mere subiectivae sunt; ipsae enim non aliud, quam nostrarum idearum relationes, exhibent. Hinc, si nulla scientia sine certitudine, quae mathematicae propria est, existere posset, aut omnes scientiae obiectivae reiiciendae essent, aut istae ex principiis abstractis, cuiusmodi mathematicae sunt, effici deberent. Atqui, si primum admittatur, scepticismus manifeste propugnatur; sin alterum, doctrina statuitur, quae ad idealismum ducit; quia, cum principia abstracta sint hypothetica, nihil, ut diximus [4],

---

[1]) Circa hanc rem iuvenes monitos volumus, cum scientiae methodo synthetica, aut analytica tractandae dicuntur, id non esse de singulis demonstrationibus intelligendum, ex quibus scientia constat, sed tantum de modo, quo tota series demonstrationum incipit, et progreditur. Ita scientiae mathematicae, etsi synthesi innitantur, tamen in problematum resolutione non raro analysi utuntur. Euclides, et veteres Geometrae in universum methodo synthetica demonstrationes conficiunt; recentes methodum analyticam syntheticae anteferre solent.

[2]) *In lib. I Ethic.*, lect. III. Cf 1^a 2^{ae}, q. XCVI, a. 1 ad 3.

[3]) *In lib. II Met.*, lect. V.

[4]) Pag. 188.

de veritate obiectiva rerum nos docere possunt [1]. Ergo quisquis certitudinem mathematicam in omnibus scientiis quaerendam esse contendit, scepticismum, aut saltem idealismum profiteri debet.

55. Quod ad Lockii, et Condillachi sententiam spectat, tantum abest, ut inductio sit omnium scientiarum unicum instrumentum, ut ipsa nullam alicuius rei perfectam, seu scientificam cognitionem per se nobis largiri possit; si quidem in quolibet genere rerum, ut iam ostendimus, ad scientiam, sive perfectam cognitionem assequendam inductione, et syllogismo opus est [2].

56. Restat, ut de illorum sententia, qui unitatem methodi ab unitate principii repetunt, breviter dicamus. Doctrina de unitate principii in cunctis scientiis servanda, quae, ut Wilmius observavit [3], fundamentum cunctis systematis philosophiae transcendentalis praebet, tum falsa in se est, tum ad noxia consectaria recto, pronoque tramite ducit. Atque in primis erravit Wolfius, quod ab unico principio *contradictionis* omnes scientias derivari posse sensit. Et sane, pronuntiatum contradictionis procul dubio est supremum principium *logicum*, quippe quod, cum rationem reddat, cur principia communia omnium scientiarum vera sint, his vim, et firmitatem suam largitur. Re vera, si quis investigare velit, cur de illis principiis ne minimum quidem dubitari possit, statim deprehendit id ex eo evenire, quod, si falsa essent, idem simul affirmaretur, et negaretur [4]. At vero inde haud fluit illud pronuntiatum esse huiusmodi principium supremum, ut ex ipso, velut a causa prima, universa scientia promanet. Etenim illud pronuntiatum est principium commune; ex principio autem communi, utpote quod circa nullam specialem materiam versatur, nullius obiecti cognitio erui potest [5].

57. Neque doctrina de unitate principii ea ratione, quae a Transcendentalibus, atque a Giobertio explicata fuit, quamdam veri speciem praesefert. Horum sententia huc redit: Omnis scientia est una ex unitate principii; ergo scientiae omnium primae, et principis unicum est principium. Atqui ad scientiam primam reliquae scientiae referuntur. Ergo unico illius principio principia harum omnium continentur.

---

[1]) Hinc factum est, ut Cartesius (cf Patru, *De la méthode de Descartes*, c. 2, p. 88-91, c. 3, p. 91 sqq, Grenoble 1851), eiusque discipuli (cf Flourens, *Fontenelle, ou la Phil. modern. rélativ. aux sciences physiques*, c. 1, § 3, et 4, p. 6-10, Paris 1817) vel in scepticismum vergerent, vel hypotheses omni reali fundamento destitutas ex arbitrio confingerent.

[2]) Cf p. 207.

[3]) *Histoire*, Part. 2, sect. II, c. 8, vol. III, p. 371-373, Paris 1847.

[4]) Cf Bonitz, *In lib. III c. 3 Met. Arist. Comment.*, p. 158 sqq, Berolini 1848.

[5]) Cf s. Thom., *In lib. I Post.*, lect. XLIII.

*

58. Nos ultro eis concedimus non posse ullas scientias particulares confici, nisi una scientia omnium princeps, et moderatrix existat; quia determinati, et peculiares modi entis, de quibus in specialibus scientiis tractatur, perfecte cognosci non possunt, nisi iam universales eius rationes cognoscantur, atque idcirco scientiam esse oportere, quae de ente non secundum aliquam peculiarem rationem, nempe prout est huiusmodi ens, sed absolute, nempe, prout est ens, disputet. Huiusmodi scientia, quae *Philosophia Prima* ab Aristotele, *Metaphysica* ab eius discipulis, *Ontologia*, aut *Protologia*, aut *Theoria scientiae* a recentibus appellatur, principia omnibus scientiis communia suppeditat; ipsa enim, ut inquit s. Thomas, « habet pro subiecto ens, quod est commune ad omnia; et ideo considerat ea, quae sunt propria entis, quae sunt omnium communia, tamquam propria sibi [1] ».

59. At vero in primis negamus unicum esse huius scientiae supremae principium. Et sane, falso sumunt adversarii unitatem scientiae ex unitate principii pendere. Nam, cum scientia, uti a nobis demonstratum est [2], efficiatur una ex unitate *obiecti formalis*, unitas eius principiorum multitudinem non respuit, sed tantum expostulat, ut unica sit ratio formalis, qua haec multa principia obiectum scientiae spectant. In ipsa autem scientia suprema unicum non esse principium eruitur 1° ex ipsa natura entis, quod est obiectum eius. Nam plures sunt rationes universales entis absolute considerati, de quibus scientia prima tractat, puta *idem* et *diversum*, *simile*, et *dissimile*, aliaeque multae; atqui ab unico principio affectiones diversae concludi non possunt; ergo plura sint oportet principia in scientia prima. 2° Ex ipsa notione scientiae primae. Etenim duae enunciationes, seu praemissae, ex quibus colligitur conclusio in primo syllogismo, qui fit in scientia prima, cum in nulla alia scientia demonstrari queant, per se notae esse debent; atqui huiusmodi enunciationes sunt quidem suprema principia; ergo duo saltem sint oportet principia in scientia prima [3]. Itaque unicum esse principium supremum in scientia prima omnino falsum est.

60. Praeterea, cum ipsi asserunt scientias speciales a scientia prima pendere, ambiguum pronunciatum fundunt. Namque hoc pronunciatum verum est, si intelligatur hoc sensu, quod principia diversarum scientiarum propriam lucem, et firmitatem suam mutuantur ex principiis communibus, quae scientia prima ipsis suppeditat; at falsum est, si intelligatur hoc alio sensu, quod in scientiis peculiaribus principia propria sui a principiis scientiae primae eliciuntur.

---

[1]) *In lib. I Post.*, lect. XVII.

[2]) Pag. 180.

[3]) Cf Suarez, *Dispp. met.*, Disp. III, sect. 3, § 2, t. I, p. 81, et 82, Salmanticae 1599.

Enimvero illud, quod est proprium specierum, a genere derivari non potest, quia ipso non continetur. Atqui principia propria singularum scientiarum circa peculiares determinationes entis, principia autem scientiae primae circa ens absolute spectatum versantur. Ergo fieri non potest, ut illa ab his promanent. Itaque ex eo quod existit scientia prima, ad quam ceterae scientiae quodammodo referuntur, inferre non licet dari aliquod principium unicum supremum, quod omnium scientiarum principium sit.

61. Sed haec doctrina de unitate principii non solum in se falsa est, verum etiam absurda consectaria parit. Et sane, ii, qui unicum principium omnium scientiarum abstractum statuunt, omnem cognitionem obiectivam pessumdant ; nam , cum tota vis cognitionis a principiis pendeat, cognitio obiectiva rerum a principio abstracto, seu subiectivo profluere nequit. Quod si principium unicum omnium scientiarum *concretum*, seu reale admittitur, illius unitas sine unitate entis intelligi nequit, ac proinde illa doctrina cum pantheismo dumtaxat cohaeret. Neque Transcendentales, ut Wilmius observavit [1], aliam ob causam ad pantheismum devenerunt, quam quod unicum esse oportere omnium scientiarum principium persuasum ipsis erat.

62. Cum igitur falsa, et absurda sint diversa momenta rationis, ex quibus singulae philosophorum scholae ad unitatem methodi in omnibus scientiis excogitandam permotae sunt, ipsa doctrina de unitate methodi, quae illis rationibus innititur, tamquam falsa, et absurda explodenda est.

CAPVT QVINTVM

De Hypothesibus

Quoniam non parum ad scientiarum adeptionem *hypotheses* conferunt, iis, quae de methodo generali disseruimus, aliquid circa ipsas adiungere oportet.

ARTICVLVS PRIMVS

Natura hypothesis exponitur, eiusque utilitas demonstratur

63. Non semper licet ex phaenomenorum observatione recta via leges, secundum quas ipsa fiunt, perspicere. Iam, quoties id accidit, iuvat probabilem causam phaenomeni, cuius lex quaeritur, sumere, repetitisque observationibus, et experimentis expendere, utrum per ipsam ratio reddi possit eorum, quae in illo phaenomeno occurrunt. Perspicuum est, pro eo ut plura, vel pauciora phaenomeni adiuncta explicare contingit, certum, vel magis, minusve probabile fieri non

[1]) *Op. cit.*, ibid.

aliam reipsa esse illius phaenomeni causam, quam quae sumta est. E. g., Torricellius hac via causam detexit, propter quam aqua in antliis usque ad trigesimum secundum gradum ascendit; sumta enim pressione aeris pro causa ascensionis, expertus fuit ope tubi a se excogitati columnam aquae, quae in antliis ascendit, eiusdem ponderis esse, ac columnam aeris, quae aquam premit. Haec via investigandi verum *hypothesis* nuncupatur [1]. Quare hypothesis ita definitur: *Opinio ex pluribus principiis probabiliter constituta ad explicandam causam, aut naturam alicuius rei, quae neque experientia innotescit, neque adhuc ratione demonstrata est.*

64. Iam dubitandum non est, quin usus hypothesium in scientiis maius, minusve utilitatis habeat, prout natura cuiusque scientiae patitur. Et sane, ut per praecipuas scientias leviter discurramus, notum est permulta, eaque magni momenti in scientiis physicis hypothesium subsidio esse inventa. Qua in re adnotandum est Leibnitium [2], et politiores Naturalistas a Newtono [3] usque ad Cuvierium [4], secundum Aristotelem, et Scholasticos [5], in explicatione phaenomenorum causas finales utiliter adhibuisse. Cum enim omnium, quae in mundo sunt, aliqui fines peculiares sint, pro certo habendum est phaenomena illis finibus omnino respondere, alioquin Auctor naturae imperitus artifex dicendus foret. Quamobrem, si, sumta aliqua causa finali, sive fine alicuius phaenomeni, comperimus adiuncta phaenomeni esse illi consentanea, conficere nobis licet hypothesim, per quam ad legis universalis notitiam adsurgimus. Quapropter vehementer hallucinati sunt Baco [6], Cartesius [7], eorumque discipuli usque ad Laplaceum [8], quod eos, qui leges phaenomenorum ex finibus suis investigant, in futiles hypotheses ruere putarunt.

65. Indubium etiam nobis videtur hypotheses, si caute adhibeantur, in scientiis metaphysicis: et moralibus non mediocris utilitatis fore. Namque ex hoc pronuntiato: *Deus nihil frustra operatur*, atque ex altero, quod inde fluit, *nihil sine ratione sufficienti evenire potest*, tum falsas hypotheses refellere, tum magis, minusve probabiles con-

---

[1]) Ὑπόθεσις, *sumptio*, sive, ut Scholae ad verbum vertunt, *suppositio* a voce graeca *sumere* seu *supponere*, ὑποτιθέναι, derivata est.

[2]) *Extrait d' une lettre à Mr Bayle*, p. 106, et *Epist. ad Bierlingium*, p. 676, ed. Erdm.

[3]) *Princip.*, lib. III, Schol. gen., p. 672, Genevae 1742.

[4]) Cf Flourens, *Cuvier, histoire de ses travaux*, p. 302-304, ed. 2, Paris 1845, et *Èloges hist.*, p. 303, Paris 1856.

[5]) Cf Ioan. Bernouilli, *Opp.* t. IV, n. 177, § 23, p. 271, Lausannae 1742.

[6]) *N. O.*, lib. II, aph. 2, p. 133, et *De augm. scient.*, lib. III, c. 5, p. 201, ed. cit.

[7]) *Medit.* IV, § 5, *Oeuvr.* ed. cit., p. 138.

[8]) Laplace, *Essai phil. sur les probabilités*, Paris 1816.

dere licet. Revera Rosminius, ope horum pronuntiatorum, in *N. Tentamine de origine idearum* hypotheses Lockii, Condillachi, Reidii, Leibnitii, et aliorum circa originem idearum confutavit [1], atque in *Theodicea* Providentiam Divinam cum iis, quae in mundo eveniunt, perbelle conciliavit [2].

66. In scientiis iuris autem hypotheses magno usui sunt, cum ad obscurum aliquod caput legis explicandum, tum ad explorandam veritatem delicti, sive hoc in se, quod iurisconsulti *corpus delecti* vocant, sive cum adiunctis auctoris spectetur.

67. Denique ipsae scientiae mathematicae hypothesibus quodammodo iuvantur. Si vulgare exemplum cupis, advertito arithmeticum ope hypothesis investigare, quoties divisor in notis dividendi contineatur, quando id ex abaco pythagorico cognoscere nequit [3].

68. Quae cum ita sint, vapulant Condillachus, qui hypotheses nonnisi in arithmetica utiles esse pertendit [4], et Reidius, qui in omne genus hypothesium acerrime insurrexit, nec quidquam illarum ope inveniri, aut unquam in ulla scientia inventum esse autumavit [5].

ARTICVLVS SECVNDVS

De regulis in hypothesium usu servandis

69. In confingendis hypothesibus quaedam regulae observandae sunt, ut ipsae utiles, non vero noxiae evadant. Ex his aliae ad inveniendam, aliae ad explorandam hypothesim spectant; si quidem ad hypothesis constitutionem necesse est in primis e compertis adiunctis phaenomeni aliquam eius causam coniicere; deinde expendere, an per ipsam ratio phaenomeni reddi possit.

70. Praecipuae regulae ad inveniendam hypothesim accommodatae, hae sunt: 1ª Ut vera phaenomeni causa coniiciatur, ipsam ex pluribus phaenomeni circumstantiis colligere oportet. Quapropter amplior, quoad fieri potest, phaenomeni notitia esse debet, ut plures eius circumstantiae nobis innotescant.

2ª Ne multitudo circumstantiarum mentem obruat, iuvat illas potissimum expendere, quae cum causa phaenomeni proprius coniunguntur.

---

[1]) *Nuovo Saggio* etc., sez. 1-3, vol. I, p. 1 sqq, Torino 1852.

[2]) *Teodicea*, lib. III, p. 145 sqq, Napoli 1850. Cf ea, quae de hac re disseruit *ibid.*, c. 7, et 8, p. 171-189.

[3]) Non pauca circa hoc caput doctrinae hypothesium videre licet apud Iac. de Bye, *Oratio universam hypothesium philosophicarum theoriam exhibens*, part. 2, passim, Lugd. Batav. 1790.

[4]) *Traité des systèmes*, c. 12, p. 327 sqq, *Oeuvr.* t. II, Paris 1798.

[5]) *Essais sur les facultès intéllectuelles* etc., Ess. I, c. 3, *Oeuvr.*, ed. cit., t. II, p. 56 sqq.

3ª Non alia causa ad phaenomenum explicandum sumenda est, quam quae cunctis circumstantiis maioris momenti, quae in phaenomeno nobis occurrunt, explicandis idonea sit.

71. Regulae vero, quibus hypothesis exploratur, hae sunt: 1ª Magis, vel minus probabilis est hypothesis, prout pluribus, vel paucioribus circumstantiis satisfacit; sin paucis dumtaxat, improbabilis est. Quod si hypothesis omnibus omnino circumstantiis phaenomeni luculenter satisfaciat, dubium non est, quin phaenomeni causa sit revera illa, quae coniiciendo sumta est. Quoties autem id evenit, cessat hypothesis, atque mutatur in *thesim* [1]; si enim vera causa phaenomeni comperta est, legem, secundum quam ipsum producitur, absolute cognoscere licet. Ex quo illud patescit, etsi mens hypothesi innixa ad certam cognitionem causae pervenire possit, tamen ipsam, quamdiu fines hypothesis non egreditur, non aliam, quam probabilem eius notitiam habere.

2ª Si ea, quae ex hypothesi naturaliter consequuntur, observationi, vel rationi consentanea sunt, hypothesis probabilis est; sin alterutri repugnant, hypothesis tamquam falsa reiicienda est, nam causae eorum, quae ex natura rei derivantur, nequeunt pugnare cum iis, ex quibus ipsa natura rei constituitur.

3ª Tamquam falsa reiicienda est etiam illa hypothesis, quae uni circumstantiae phaenomeni iam compertae contradicit. Cuius regulae ratio est, quod, si uni circumstantiae contradicit, reliquis convenire nequit; alioquin phaenomenum ex partibus se invicem destruentibus constaret.

4ª Cum omnia in rerum natura via simplicissima fiant, inter duas, pluresve hypotheses, ceteris paribus, ea, quae reliquis est simplicior, anteferenda est.

5ª Quoniam leges, quibus mundus gubernatur, quadam cognatione inter se continentur, probabilitas hypothesis multum augetur, si hanc cum perspectis naturae legibus consentire deprehendatur.

72. Lubet hanc tractatiunculam de hypothesi claudere aureo hoc Baldinotti monito: « Numquam obliviscamur hypotheses probabilitatis, licet quandoque summae, limites non praetergredi, illasque nos sequi, quia meliora non sint prae manibus. Iisdem igitur non plane acquiescendum, nec putandum, stabilita hypothesi, omnem operam in veritatis studium nos contulisse. Ad maiora debemus contendere, atque per experientiam, et observationem ab ipsa natura veritatem excutere [2] ».

---

[1]) Vox *thesis* hic significat enunciationem, quae rem per causam iam demonstratam asserit.

[2]) *De recta mentis institutione*, lib. III, c. 10, § 370, p. 163, et 164, Ticini 1787.

CAPVT SEXTVM

De methodo docendi

73. Duplici modo, ut diximus [1], mens scientiam acquirere potest, vel per *inventionem*, nempe si ipsa ex se scientiam assequitur, vel per *doctrinam*, nempe si scientiam a magistro edocetur. Quapropter, postquam ea, quae ad methodum *inventiones* spectant, exposuimus, de methodo *doctrinae* aliquid delibemus oportet.

ARTICVLVS PRIMVS

Quid sit docere, declaratur

74. In primis explicare operae pretium est, quid sit *docere*; huius enim actionis notio non est eadem penes omnes philosophos. S. Thomas horum opiniones ad tres revocavit. Averroes, aliique Arabes, Neoplatonicos magna ex parte secuti, senserunt omnes homines per unicam intelligentiam a cunctis separatam res intelligere [2], ac proinde unam, eamdemque esse in cunctis hominibus scientiam. Hinc, secundum ipsos, homo alterum docere dicitur eo quod externum adminiculum ipsi praebet, cuius ope eadem scientia, quam ipse habet, in illius mente gignitur. Alii, secundum Platonem, tenent scientiam congenitam esse menti humanae, proindeque qui alterum docet, non aliud efficere, quam ut discipulus scientiae antea adquisitae recordetur. Denique alii, secundum Aristotelem, sentiunt mentes humanas esse in *potentia activa* ad scientiam, quia ipsae principia cognitionis, quae sunt quaedam semina scientiarum; naturaliter, hoc est per lumen naturale intellectus cognoscunt, proindeque docentis non aliud munus esse, quam mentem discipuli per signa exteriora adiuvare, ut hic e principiis ei notis conclusiones, quae principiis continentur, ratione sua eliciat. Ex his vides diversitatem sententiarum circa notionem actionis, quae dicitur *docere*, diversitati modi respondere, quo nostrarum cognitionum origo explicatur. Atqui, ut alias ostendemus, modi explicandae originis idearum, quibus duae priores sententiae innituntur, sunt absurdi, et solus modus, cui tertia innititur, veritati consentaneus est. Ergo statuendum, secundum Aristotelem, et Scholasticos, est unum hominem alterum docere non ex eo quod eamdem scientiam suam cum ipso communicat, neque ex eo quod scientiam in eo consopitam excitat, sed ex eo quod eum ad scientiam ratione sua sibi efformandam adiuvat. Ex quibus s. Thomas colligit *docere* non esse aliud, quam *causare scientiam in alio*

---

[1]) Pag. 184.

[2]) Vid. Renan, *Averroes* etc., part., I, c. 2, § 6, p. 99 sqq, Paris 1852.

operatione rationis naturalis illius [1]. Id quomodo fiat, eodem sancto Doctore duce, pronum est perspicere. Animus noster scientiae suae, quocumque modo illam adquirat, semper est causa principalis, quia ipse in se habet principium, per quod res intelligit, nempe intellectum; quapropter quaelibet causa exterior non tamquam causa principalis, sed solum tamquam causa adiutrix scientiam in eo progignere potest. Hinc, quantavis media ad discipulum erudiendum magister adhibeat, semper discipulus ratione sua scientiam in se efficit; et tum vere scientiam addiscere dicitur, cum considerat, utrum ea, quae a magistro explicata sunt, vera sint, necne [2]. Exemplo hanc rem idem sanctus Doctor illustrat, et confirmat. Quemadmodum medicus corpus aegrum ad sanitatem revocat, non quod ipse per se aegritudinem a corpore expellit, sed quod cibos, et medicamenta corpori suppeditat, quibus natura corporis ad aegritudinem expellendam adiuvatur; ita magister scientiam in discipulo gignit, non quia eamdem scientiam suam ei tradit, sed quia per signa quaedam mentem eius ad considerationem principiorum, quae naturaliter cognoscit, et conclusionum, quae principiis continentur, revocat [3].

ARTICVLVS SECVNDVS

Quaenam sit methodus, qua scientiae tradendae sunt

75. Non pauci philosophi, inter quos nuperrime A. Garnerius [4], non aliud discriminis inter methodum analyticam, et syntheticam ponunt, quam quod illa inventionem, haec expositionem veri spectat. Ast haec sententia duo pro certis sumit, quae adprime falsa esse vidimus, scilicet 1° cunctas scientias unica methodo analytica, nullasque synthetica constitui; 2° in iis scientiis, quae analytice procedunt, synthesim nihil ad obiecti cognitionem conferre. Quare, hac sententia missa, investigemus oportet, utrum praestet cunctas scientias, sive quae synthetica, sive quae analytica methodo constituuntur, tradere unica methodo synthetica, an vero singulas analytica, vel synthetica, prout utravis methodo inventae sunt.

76. Posterioris sententiae, quam Baco commendavit [5], veritas ex iis, quae secundum s. Thomam in praecedenti articulo statuimus, facile perspicitur. Et sane, magister non aliter docet discipulum, quam quod signis quibusdam, nempe *sermone* illam argumentationem, qua

---

[1]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XI, a. 1 c.

[2]) *Ibid.* Hanc doctrinam s. Thomas ex libro s. Augustini *de Magistro* hausit.

[3]) Ibid. Cf etiam I, q. CXVII, a. 1 ad 1.

[4]) Garnier, *Traité des facultés*, lib. VIII, c. 2, § 3, t. III, p. 142-145, Paris 1852.

[5]) *De augm.*, lib. VI, c. 2, p. 326, ed. cit. Hanc sententiam ex nuperis probavit Iulius Simon, *Manuel* etc., *Log.* p. 236, ed. cit.

ipse verum cognoscit, discipulo manifestat [1]. At certe discipulus non sermone, sed argumentatione, quam, ope illius sermonis, mente sua repetit, scientiam adquirit [2]. Ergo discipulus scientiam eadem argumentatione a magistro discit, qua hic illam invenit. Iamvero, si discipulus scientiam non aliter a magistro discit, quam quod argumentationem ab eo iam factam mente repetit, liquet scientias non alia methodo tradendas esse, quam qua inventae sunt. Id ipsum s. Thomas hoc facili argumento comprobavit. Inter duas methodos inventionis, et doctrinae non aliud interest, quam quod inter naturam, et artem, si quidem methodus inventiva est naturalis, methodus doctrinae autem est artificiosa; atqui artis proprium est imitari naturam; ergo methodi doctrinae idem debet esse processus, ac methodi inventivae [3].

77. Obiic. Ea methodus in scientiis tradendis anteferenda reliquis est, quae est facilior. Atqui huiusmodi est methodus synthetica. Nam, cum haec methodus principia demonstrationum iam inventa sumat, nullo negotio ex his mentem discentis ad conclusiones adducit; e contrario methodus analytico-synthetica, quippe quae principia iam inventa non sumit, prius discipulum ad inventionem principiorum rei quaesitae, deinde ad demonstrationem rei per principia ducit. Ergo una methodus synthetica tamquam methodus doctrinae adhibenda est.

78. Resp. *Neg. mai.* et *min.* Et sane, primo in scientiis tradendis non ea methodus reliquis anteferenda est, quae facilior est, sed quae non solum monstrat, quomodo conclusiones eruantur ex principiis, sed etiam quomodo principia inventa sint. Re quidem vera, is, qui novit, quomodo conclusiones principiis continentur, sed ignorat, quomodo ipsa principia inventa sunt, propriam vim principiorum ignorat, atque ideo perfectam cognitionem conclusionum, quae ex cognitione principiorum pendet, non habet. Atqui sine perfecta notitia conclusionum scientia existere non potest. Ergo quisquis non novit, quomodo inventa sint principia alicuius scientiae, scientiam ipsam non novit. Quod autem spectat ad minorem, asserimus difficultatem discendi scientiam eadem methodo, qua inventa est, tantam non esse,

---

[1]) « De universis, inquit s. Augustinus, quae intelligimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse, ut consulamus, admoniti »; *Op. cit.*, c. II, n. 38.

[2]) « At istas omnes disciplinas, pergit Afer doctor, quae se docere profitentur, ipsiusque virtutis, atque sapientiae, cum verbis explicaverint, tum ii, qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scilicet veritatem pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt, et cum vera dicta esse intus noverint, laudant »; *ibid.*, c. XII, n. 40.

[3]) *Ibid.*, loc. cit.

quanta vulgo creditur; aliud est enim scientiam invenire, et constituere, aliud illam discere ea methodo, qua constituta est. Nam qui scientiae principia per se invenit, plerumque plures, diversasque vias ingredi debet, ut quaenam illarum ad verorum principiorum rei quaesitae inventionem ducat, tuto cognoscat. Ast is, qui scientiam a magistro edocetur, iam ab initio illam viam certe novit, quae ad cognitionem principiorum recta ducit. Quocirca inter magistrum, qui ex se verum invenit, et discipulum, qui illud a magistro edocetur eadem methodo, qua inventum ab eo est, illud interest, quod inter viatorem, qui sine ullo duce, et viatorem, qui, duce aliquo, iter ignotum aggreditur. Hic enim, cum ab initio viam cognoscat, quae ad metam optatam ducit, illuc recta pergit; ille autem hac illac discurrere debet, donec viam, quae ad metam perducit, detegat, illamque ingrediatur [1].

APPENDIX

Praenotiones de arte critica

79. Quoniam ad alicuius scientiae adeptionem veros librorum auctores cognoscere, eorumque loca obscura interpretari plurimum confert, nonnullas de *Arte Critica* notiones ad calcem huius Logicae exponere visum nobis est. *Criticae*, nempe *iudicatricis* nomen habuit *ars de aliorum scriptis iudicandis*, eiusque pars, quae de interpretatione librorum regulas tradit, peculiare nomen *Hermeneuticae*, sive *Interpretativae* habet [2].

80. Atque, ut a definitionibus verborum ordiamur, *genuinus* est liber, qui eum habet auctorem, cuius nomen praesefert; *suppositus* vero, sive *spurius*, si alium, quam cui tribuitur, auctorem habet. Porro *integer* audit liber, qui non aliud continet, quam quod auctor scripsit; sin quidquam illi additum, aut demtum sit, *corruptus*, et speciatim *interpolatus*, si quidquam additum, *mutilus*, si demtum.

81. Ut genuini a spuriis, atque integri a corruptis libris secernantur, tria prae oculis habenda esse sapienter Sixtus Senensis monuit,

---

[1]) « Docens, s. Thomas ait, qui explicite totam scientiam novit, expeditius potest ad scientiam inducere, quam aliquis induci possit ex se ipso, per hoc quod cognoscit principia in quadam communitate »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XI, a. 2 ad 4.

[2]) Falsum omnino est, quod Clericus (*De arte critica*, passim, sed praesertim *Epist.* IV, t. III, p. 97 sqq, Amstel. 1730), aliique effutiunt, scilicet huius artis regulas a veteribus, et in primis a ss. Patribus ignoratas esse. Cons. hac de re Honoratum a s. Maria, *Animadversiones in regulas et usum criticces*, t. I, Dissert. I, passim, et praesertim art. 4, p. 89 sqq, Venetiis 1738, nec non Danielem Farlati, *De artis criticae inscitia antiquitati obiecta liber singularis*, Venetiis 1777.

nempe *tempus*, *dogma*, *et stylum* [1]. Quod attinet ad tempus, 1° dubitandum non est de authentia operum, quae vel ipse auctor recensuit, vel scriptores pares, aut suppares ipsi tribuerunt; credibile enim non est illos mentitos fuisse, ubi mendacia facillime detegi potuerant. Contra ea, non licet pro genuinis habere opera, quae a priscis scriptoribus vel spuria, vel dubia existimata sunt; si quidem nulla suppetit via illorum authentiam comperiendi. Hac de causa Evangelia Petri, Thomae, Matthiae, Acta Andreae, etc. spuria esse Eusebius ostendit [2]. Hic autem illud contra Launoium [3], aliosque monere par est, non esse alicui scriptori opera abiudicanda ex eo dumtaxat, quod a priscis scriptoribus illi tributa non sunt, sed alias rationes investigandas. Enimvero argumentum *negans*, seu illud, quod a silentio auctorum aequalium, vel quasi aequalium, et a cuiusvis monumenti defectu ad alicuius historiae veritatem, vel operis authentiam oppugnandam petitur, *levis admodum*, ut ait Baronius, *atque nullius plane ponderis est* [4]. Et sane multis ex causis fieri potuit, ut veteres factum, aut opus, operisque auctorem reticerent, nempe vel quod illud factum, aut opus ignorabant, vel quod illis excidit, vel quod omnibus notum erat, vel ob malitiam, puta ne scriptores in Principis iram incurrerent, vel ne quidpiam sibi, aut suae genti inglorium traderent [5].

2° Si quae a veteribus ex libro quodam olim prolata sunt, ea nunc in libro eadem inscriptione insignito desiderantur, procul dubio ille liber mutilus est; si aliter legantur, corruptus. Hac de causa Tertullianus Evangelium s. Lucae a Marcione corruptum fuisse probavit [6].

3° Si plures codices mss. eiusdem libri in diversis locis, et temporibus, a diversisque hominibus exarati omnino inter se conveniunt, aut nonnisi levis momenti lectiones variantes exhibent, iste liber pro integro habendus est; fieri enim nequit, quemadmodum suo loco demonstrabimus, ut plures homines locis, et temporibus dissiti in eamdem fraudem conspirent. Ita s. Augustinus adversus Manichaeos

---

1) *Bibliot. Sancta*, lib. IV, p. 507, Neapoli 1742.

2) *Hist.*, lib. III, c. 25.

3) *Dissertatio, in qua probatur negativum argumentum in quaestionibus ex facto, usu et traditione pendentibus multum habere roboris*; *Opp.* t. II, part. I, p. 71, Colon. Allobrogum 1731.

4) *Ann.*, t. I, p. 270, Antuerpiae 1643.

5) Ita existimandum est Cassiodorum, et Iourdanum fraudulentam occisionem Odoacris a Theodorico peractam silentio praeteriisse, quod ille Regis, cuius e secretis erat, iram pertimuit, hic Gothos suos hac infamia deturpatos apud posteros noluit. Legesis Honoratum a s. Maria, *Op. cit.*, Dissert. III, art. 2, t. I, p. 270 sqq, et Roberti, *De vi argumenti negativi*, inter *Disqq. critico-phil., et hist.*, Disq. VI, p. 155 sqq, Romae 1781.

6) *Contr. Marc.*, lib. IV, c. 4.

ostendit falsa non esse s. Scripturae loca, quae eorum erroribus adversabantur, quippe quae neque in *pluribus*, neque in *antiquioribus exemplaribus* desiderabantur [1].

82. Quod si *dogmatis* ratio habeatur, perspicuum est suppositum, aut interpolatum esse librum, in quo res, aut personae aetate scriptoris, cuius nomen praesefert, recentiores memorantur, aut dogmata leguntur constanti Auctoris doctrinae adversa. Hinc iure eruditi s. Augustino abiudicant librum *de mirabilibus s. Scripturae*, quod hic cyclos, ea aetate nondum inventos, nominat.

83. Denique quod ad *stylum* pertinet, si hic diversus sit a stylo scriptoris, cuius nomen praesefert, eius non est; sed, si sit idem, ac stylus alterius scriptoris, eius est, dummodo nihil obstiterit. Hac regula adiutus s.Thomas librum *De Unitate, et Uno* Boëtio abiudicavit [2].

84. Ad artem criticam, ut diximus, pertinet *Hermeneutica*, sive *interpretatio*. Ea autem est *ars explicandi obscura auctoris sensa*. Iamvero, obscuritas oriri potest 1° a scripturae ratione, puta si litterae in ea sint deformes, vitiosae interpunctiones, abbreviationes vulgo minus notae, mendaque scribarum, aut typographorum; 2° ab usu verborum, nempe si ea sint obsoleta, nova, peregrina, aequivoca, et superflua; 3° ab ipsis sententiis, uti si hae non satis ab auctore explicatae sint, vel cum aliis eiusdem sententiis pugnare videantur [3].

85. Ut vero, cum una, vel plures obscuritatis causae adsunt, germanus sensus auctoris certe, aut saltem probabiliter deprehendatur, hae regulae servandae sunt:

1° Codices mss., et libros emendatiores consulere necesse est; namque mendae, et vitia codicum non raro sententias auctorum corrumpunt, et perturbant.

2° Oportet linguam callere, in qua liber scriptus est, vel perfectis versionibus uti. Perfectam vero esse versionem certum est, si interpres sit vir spectatae doctrinae, et probitatis, adeo ut constet eum neque falsum fuisse in interpretatione, neque ita interpretatum esse, ut alios deciperet. Id genus esse versiones sacrorum Librorum, quibus Ecclesia Catholica utitur, certo certius est non solum ex eo, quod Ecclesia Catholica illas probavit, sed etiam ex eo, quod, ut Theologi ostendunt, a doctissimis, et probatissimis viris confectae sunt [4].

---

1) *Epist.* LXXXII, n. 6.

2) *Qq. dispp.*, q. un. *De spirit. creat.*, a. 1 ad 21.

3) Cf Thomasium, *Praxis log.*, c. 3, § 36-65.

4) Ex quo vides falsos esse Protestantes, cum eisque Genuensem nostrum (*Art. logico-crit.*, lib. IV, c. 8, § 2, p. 333, Neapoli 1748), qui germanas librorum sententias non posse unquam ulla versione exhiberi mordicus pugnarunt. Namque versiones, etsi vim idiotismorum, quos unaquaeque lingua habet, plerumque non assequantur, tamen ipsas sententias adamussim referre possunt.

3° Verba ambigua, vel minus propria interpretanda sunt ex tempore, in quo auctor vixit, atque ex placitis, quae ipsum amplexum esse constat. Hac regula s. Augustinus [1], aliique monuerunt explicandas esse quasdam veterum Scriptorum locutiones, quae haeresibus post eos exortis favere videntur.

4° Sententias obscuras scriptoris explicare oportet ex fine, quem ipse sibi proposuit, ex iis, quae antecedunt, et consequuntur, ex vitae ipsius conditione, et professione, ex collatione locorum, in quibus auctor eamdem doctrinam exponit, dummodo secum manifeste non pugnent, atque ex aliis innumeris adiunctis. Itaque sapienter s. Augustinus haereticos reprehendit, quod, legibus hermeneuticae neglectis, obscuras sententias Scriptorum Catholicorum, tamquam Catholicae Fidei adversantes, explicarent [2].

5° Si unus locus alteri manifeste contradicit, ea sententia auctori tribuenda est, quae toti eius systemati congruit, et, si eius systema luculenter non cognoscitur, ea, quae nihil in se absurditatis habet; credendum enim non est quempiam velle absurdam opinionem tueri, quae omnium despicatui eum exponit.

FINIS LOGICAE

---

[1]) *De Vera Relig.*, c. 10; *De catechiz. rudibus*, c. 24; *De dono perseverantiae*, c. 20; *De Civit. Dei*, lib. X, c. 2, et lib. XVIII, c. 51.

[2]) *De catechiz. rudibus*, c. 8.

DYNAMILOGIA

PROLEGOMENA

1. Postquam perspeximus naturam illarum actionum, quibus mens nostra rerum cognitionem assequitur, atque ordinem, quem inter illas adhibere oportet; ratio nostri operis postulat, ut *facultates*, per quas ipsae exercentur, diligenter investigare studeamus. Haec pars Philosophiae, quae facultates animae enumerat, modosque exponit, quibus anima actus suarum facultatum exercet, *Dynamilogia* nuncupatur, atque ad eam scientiam animae pertinet, quae *Psychologiae* nomen habet.

2. Quin studium dynamilogiae valde utile sit, dubitari non potest. Nam, caeteris omissis, nisi facultates animae bene perspectae nobis sint, nec quid de rebus scire possimus, nec quae potestas cognitionibus nostris ad rerum obiectivam veritatem aperiendam insit, perspicere nobis liceret [1].

3. Ex iis, quae in Methodologia statuimus, planum omnino fit nos non alia methodo, quam analytico-synthetica, scientiam obiectivam facultatum animae comparare nobis posse. Haec methodus ab actionum animae, quae interna experientia innotescunt, observatione ad facultates, atque ab utrisque ad essentiam animae, prout illarum est causa, assurgit; deinde ex notione essentiae ad considerationem facultatum, quae eius effectus sunt, regreditur, penitioremque ipsarum notitiam constituit. Ipsam omnes Peripatetici, duce Aristotele [2], sectati sunt, ac ad ipsam nonnulli recentes, in primisque Galluppius noster [3] quodammodo accesserunt.

4. Iam ista methodus, quia ab ipsa causa, nempe ab essentia animae, facultatum penitam cognitionem ratiocinando deducit, harum cognitionem scientificam gignit; et quia rationis investigationem observationi phaenomenorum superstruit, scientia, quam ipsa gignit, est realis, atque obiectiva. E contrario, neque methodus *empirica*,

---

[1]) Quantum adiumenti e scientia animae in caeteras scientias derivetur, videre licet apud Scheidlerum, *Enchirid. Psychologiae* (germ.), part. I, p. 14-232' Darmstad 1833.

[2]) *De Anim.*, lib. I, c. 1.

[3]) *Saggio filos.*, lib. II, c. 5, § 35, t. III, p. 77, Napoli 1850.

quam Reidius vehementer inculcavit, neque methodus *a priori*, seu *idealistica*, qua Transcendentales post Neoplatonicos utuntur, scientiam obiectivam facultatum conficere potest. Illa enim, cum sola phaenomenorum observatione innitatur, facultatum descriptiones, non vero earum cognitionem scientificam, sive per causas, parere potest [1]. Haec autem scientiam abstractam et subiectivam, non vero realem et obiectivam largiri nobis potest. Nam ratio observationis praesidio destituta veras leges, quibus res fiunt, earumque veras causas detegere nequit; quippe quod, cum ipsa *a priori*, seu ex quadam hypothesi, existentiam rerum admittat, leges, et causae phenomenorum, quas statuit, nonnisi hypotheticae esse possunt [2].

5. Ex his facile intelligitur divisionem psychologiae a Wolfio [3] invectam in *empiricam*, nempe illam, quae sola experientia, et in *rationalem*, quae sola ratione in suis investigationibus utitur, verae methodo philosophandi adversari. Nam quoniam ad psychologiam, non secus ac ad reliquas scientias, quae circa res obiectivas versantur, nec sola ratio, nec sola observatio sufficit, ex utraque unam, non duas psychologias existere posse manifestum est [4].

6. Praeterea illud etiam advertendum est, psychologiam, et physiologiam, seu scientiam, quae de corpore humano tractat, etsi sint duae scientiae ab se distinctae, tamen mutuo opere se adiuvare. Nam anima, et corpus sunt quidem duae substantiae distinctae, sed, ut suo loco demonstrabitur, ita inter se coniunguntur, ut unicam substantiam perfectam constituant. Quare nos tum a Cabanisio [5], aliisque Materialistis discedimus, qui psychologiam cum physiologia confuderunt, tum a Platone, Cartesio, aliisque, qui unam ab altera prorsus segregarunt.

7. Denique aliqua cognitio illorum entium, cum quibus anima quamdam adfinitatem habet, scientiae animae est utilis. Etenim, si anima communem habet intellectum cum substantiis intellectualibus, sive Angelis, licet minus perfectum, sensum cum belluis, et vim vegetandi cum plantis, nemini dubium esse potest, 1° quin plurimum

---

[1]) Cf Peisse, *Prèf.* aux *Fragmens de phil. de Hamilton*, p. XXIV-XXVII, Paris 1840.

[2]) Cf *Log.*, p. III, c. II, art. 1, p. 187-188.

[3]) *Disc. praelim.* passim; *Psych. Emp.*, *Proleg.*, § 1-5; *Psych. Ration.*, *Proleg.*, § 1-9. Eamdem divisionem nuper in Gallia Tissot (*Anthropologie speculative*, Préf., et Introd. passim, vol. I, Paris 1843) secutus est.

[4]) Iure igitur, meritoque haec divisio psychologiae a Cousino (*Hist. de la phil. mor.*, leç. VI, ser. I, vol. V, p. 153), a Rosminio (*Psicologia*, Introd., § 8, vol. I, p. 34-36, Novara 1846), atque in ipsa Germania, praeter alios, a Lichtenfelsio (*Corso di Filos.*, trad. Nova, t. II, Introd., § 12, et 13, p. 14 sqq, Milano 1843) explosa fuit.

[5]) Cabanis, *Rapports du physique, et du moral* etc., Introd., vol. I, p. XIX, Paris 1812.

ad eius cognitionem conferat nosse, quid ipsi cum Angelis, cum belluis, et plantis commune sit, quidve differens; 2° quin ex iis, quae de belluis, et plantis observatione, et quae de Angelis Divina Revelatione nobis nota sunt, ad animam humanam penitius cognoscendam magna momenta sumi queant. Itaque vehementer falluntur Saint-Hilaireus[1], aliique, qui hanc methodum, a Scholasticis in scientia animae humanae adhibitam, reprehendunt; quia ipsa nonnisi cum absurda doctrina de anima universali mundi componi potest. Et sane, doctrina de anima mundi statuit animas humanas esse unicam animam numero, aut certe specie cum ceteris vita praeditis; dum e contrario methodus Scholasticorum illud tantum pro concesso sumit, animas humanas esse peculiarem speciem viventium, quae, prout intelligit, cum Angelis, et prout sentit, et vegetat, cum belluis, et plantis genere convenit[2]. Nisi quod, quoniam brevitati studere cogimur, de comparatione naturae angelicae, quae ex Revelatione Divina nobis innotescit, ideoque Theologiae Revelatae obiectum est, cum natura humana non disseremus ex industria, sed, cum occasio se nobis offeret, aliquid innuemus.

CAPVT PRIMVM

De facultatibus animae in universum

ARTICVLVS PRIMVS

Quid facultatum nomine veniat, explicatur

8. Eorum, quae in hac rerum universitate existunt, alia huiusmodi sunt, ut ipsa *se ipsa moveant*, id est, ex principio sibi intrinseco operationes suas exerant; alia autem sunt huiusmodi, ut *seipsa non moveant*, id est, nonnisi a causa extrinseca ad agendum impellantur[3]. Ea, quae ad primam speciem pertinent, *viventia*, ac ea, quae ad alteram, *non viventia* dicuntur[4]. Porro illud, per quod res aliqua vivens est, vocatur *anima*; unde *anima* in universum definitur a s. Thoma: *primum principium vitae in his, quae apud nos vivunt*[5]. Iamvero, quamvis ipsa *essentia*, seu *natura* animae[6] sit principium, a quo ani-

---

[1]) *Préf. au Traité de l' Ame d' Arist.*, p. VII, et passim, Paris 1846.

[2]) De belluis, et plantis alibi. Quod ad Angelos, satis est in praesentia exscribere haec pauca verba s. Thomae: « Homo attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem, quam Angeli cognoscunt, sed imperfecte. Et ideo vis cognoscitiva Angelorum non est alterius generis a vi cognoscitiva rationis, sed comparatur ad ipsam, ut perfectum ad imperfectum »; I, q. LXXIX, a. 8 ad 3. Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. I, pars II, a. 3, q. 1 *ad arg.*

[3]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 1 c.

[4]) Cf I, q. XVII, a. 1 c.]

[5]) I, q. LXXV, a. 1 c.

[6]) Essentia animae illud est, *secundum quod per eam, et in ea habet esse*;

mae actiones dimanant; tamen animam suas actiones non exercere, nisi per aliquas *qualitates*, seu *virtutes* indubium est. Huiusmodi qualitates illae sunt, quae *facultates* vel *potentiae* animae appellantur. Ex his facile conficitur duplex principium actionum animae distinguendum esse, nempe principium *mediatum*, et *remotum*, quod est ipsa essentia animae, et principium *immediatum*, et *proximum*, quod sunt potentiae animae, adeo ut essentia animae mediis potentiis sit principium actionum, eodem modo, quo radix fructus, nonnisi mediis ramis, profert. Hinc potentia animae a D. Thoma definitur: *proximum principium operationis animae* [1].

9. Ex hac definitione intelligitur potentias animae ab eius essentia re ipsa distingui, prout qualitates distinguuntur a subiecto, cui inhaerent, et a quo profluunt. Hanc sententiam, post ss. Patres, aliosque antiquos Ecclesiae Scriptores [2], plerique Scholastici propugnarunt [3]. At fere omnes recentes philosophi, quibus nuperrime Adolph. Garnierius adstipulatus est [4], cum Pantheistis praefracte tuentur facultates esse reipsa unum, idemque, ac essentiam ipsius animae; unde essentia animae, eorum sententia, non modo principium mediatum, et remotum, sed etiam immediatum, et proximum suarum actionum dicenda est.

10. Nobis prior sententia, ex qua definitio *potentiae* modo allata veluti corollarium fluit, omnino probatur, ad eamque evincendam ex multis argumentis, quae s. Thomas adduxit, haec seligimus.

1° *Esse*, et *agere* in anima, perinde ac in qualibet re creata, realiter distinguuntur; quia in Deo tantum, propter infinitam Eius simplicitatem infinitamque perfectionem, *esse*, atque *actio* unum, idem-

---

natura autem significat ipsam essentiam, quatenus *habet ordinem ad propriam operationem*. Cf s. Thom., *De ente et essentia*, c. 1.

[1]) I, q. LXXVIII, a. 4 c.

[2]) Praeclara sunt ad hanc rem verba s. Anselmi: « Anima habet in se quasdam vires, quibus utitur veluti instrumentis ad usus congruos. Est namque ratio in anima, qua sicut suo instrumento utitur ad ratiocinandum, et voluntas, qua utitur ad volendum. Non enim est ratio, vel voluntas tota anima, sed est unaquaeque in anima »; *De concord. grat. et lib. arb.*, q. III, c. 11. Cf Auctor *Lib. Areop.* (*De coel. Hier.*, c. XI); s. Greg. Naz., *Epist.* CCII; s. Aug., *Confess.*, lib. X, c. 7; *Epist.* CXII, *De orig. anim.*, lib. I, c. 16.

[3]) Diximus *plerique*, Ockamus enim, et omnes Nominales, ex eo pronuntiato permoti, quod *non oportet res multiplicare, nisi ubi necessitas id expostulet*, docuerunt nihil esse, quo facultates, tamquam ab essentia animae distinctae, haberentur; sed eas non aliud esse, quam nomina, quibus diversae animae actiones significantur. E. g., intelligentia et voluntas non aliud sunt, quam voces, quibus anima intelligens et volens significatur. Cf Ockam, *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV.

[4]) *Traité des facultés de l'ame*, lib. II, c. 2, § 1, t. I, p. 44, Paris 1852.

que sunt. Atqui *esse* est actus essentiae, *agere* autem est actualitas potentiae. Ergo, si *esse*, et *actio* inter se realiter distinguuntur, necesse quoque est, ut essentia, et potentia, a quibus, tamquam a principiis, illi actus promanant, inter se realiter distinguantur [1].

2° Potentiae eodem entis genere continentur, ac actiones, quae ab iis promanant; quippe quod, cum essentia cuiuslibet potentiae in ordine eius ad operationem consistat, *oportet utrumque esse conforme* [2]. Atqui actiones non sunt ipsa substantia agentis, sed quidquam, quod ipsi inhaeret. Ergo ne potentia quidem est substantia animae, sed quidquam, quod ipsi inhaeret, seu aliquod accidens eius. Iam, quandoquidem substantia, et accidens realiter inter se distinguuntur, inter potentiam quoque, atque essentiam animae, quae quidem substantia est, realis distinctio admittatur oportet [3].

3° Cum anima secundum suam essentiam sit actus, profecto potentiae animae, si essent ipsamet animae essentia, anima semper foret in suo *actu completo*, proindeque numquam a potentia ad actum progrederetur, sed semper actu ageret quidquid agere potest; e. g., semper actu intelligeret quidquid intelligere potest. Atqui id manifeste falsum est. Ergo potentiae animae ab eius essentia distinguendae sunt [4].

11. Quisquis argumenta, quae modo confecimus, animo recoluerit, facile intelliget sententiam, quae facultates ab essentia animae realiter distingui negat, cum pantheismi placitis consentire. Hac enim sententia illud admittendum foret, *esse* et *agere* in anima reipsa non distingui, ipsius operationes esse aliquid substantiale, animam nihil *potentialitatis* habere, sed esse actum omnino simplicem, et purum,

---

[1]) Cf s. Thom., I, q. LIV, a. 1, et 2 c., *ibid.*, q. LXXIX, a. 1 c.

[2]) *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 12 c.

[3]) I, q. LXXVII, a. 1 c. Qua ratione potentiae animae sint accidentia, explicat s. Thomas his verbis: « Tria sunt genera accidentium; quaedam enim causantur ex principiis speciei, et dicuntur *propria*, sicut *risibile* homini; quaedam vero causantur ex principiis individui, et hoc dicitur, vel quia habent causam permanentem in subiecto, et haec sunt accidentia inseparabilia, sicut *masculinum*, et *femininum*, et alia huiusmodi; quaedam vero habent causam non permanentem in subiecto, et haec sunt accidentia separabilia, sicut *sedere* et *ambulare*. Est autem commune omni accidenti, quod non sit de essentia rei; et ita non cadit in definitione rei. Unde de re intelligimus *quod quid est*, absque hoc, quod intelligamus aliquid accidentium eius. Sed species non potest intelligi sine accidentibus, quae consequuntur principium speciei; potest tamen intelligi sine accidentibus individui etiam inseparabilibus. Sine separabilibus esse potest non solum species, sed et individuum. Potentiae vero animae sunt accidentia, sicut *proprietates*. Unde, licet sine illis intelligatur quid est anima, non autem animam sine eis esse est possibile, neque intelligibile »; *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 12 ad 7.

[4]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, q. unic. *De Spirit. creat.*, a. 11 c.

ac per ipsam suam essentiam omnia actu cognoscere. At, quin haec unius Dei propria sint, quis unquam dubitare potest? Si igitur potentiae animae ab eius essentia non distinguerentur, animam ipsum Deum esse dicendum foret. Quocirca ex philosophis, qui potentias animae ab eius essentia realiter distingui negant, Pantheistae optime sibi cohaerent; sed illi, quia a pantheismo abhorrent, sibi ipsis contradicunt.

12. His omnibus accedit, quod facultates animae, quemadmodum ostendemus, eiusmodi sunt, ut illarum una alteri subiiciatur, atque una ab altera pendeat; atqui id fieri non posset, si essent ipsamet animae essentia; ergo facultates animae ab ipsius essentia realiter distinguuntur [1].

ARTICVLVS SECVNDVS

Utrum, et quomodo facultates animae ab eius essentia dimanent

13. Quamquam facultates animae ab eius essentia, ut iam ostensum est, realiter distinguantur; tamen illas ab essentia fluere indubium est. Ut id recte perspiciatur, haec pauca praemittenda esse putamus.

1° Non unica, sed plures sunt animae potentiae. Re quidem vera, actiones quae genere, aut specie differunt, ab unico principio proximo dimanare nequeunt. Nam, si ab unico, et uniusmodi principio proximo dimanarent, intelligi non posset, unde earum diversitas oritur; atqui actiones animae, e. g., *sentire*, atque *intelligere*, sunt specie diversae; ergo diversa sint oportet principia proxima, ex quibus ipsae efficiuntur; sed principia proxima actionum sunt potentiae; ergo potentiae animae diversae, ac proinde plures esse debent [2]. Neque aliud natura animae humanae suadet. Etenim ipsa, quoniam cum corpore substantialiter copulatur, unamque substantiam perfectam cum eo efficit, non est solum intellectualis, sed etiam sensitiva, proindeque non solum ad intellectivas, sed etiam ad sensitivas actiones exerendas natura sua destinatur. Atqui actiones intellectivae, et sensitivae specie inter se diversae sunt. Ergo anima humana potentiis specie diversis natura sua pollere debet [3]. Nec repugnat simplicitati animae, quam in *Anthropologia* demonstrabimus, plures potentias habere. Cuius rei ratio est, quod anima relata ad suas potentias non

---

[1]) *Ibid.*, loc. cit. Ex his perspicitur, falsum esse quod Nominales contendunt, nempe si facultates reipsa ab essentia animae distinguuntur, entia sine necessitate admitti (cf p. 227, not. 3). Nam necesse est huiusmodi entia admittere, tum ut actiones animae intelligantur, tum ut illa absurda, quae modo recensuimus, caveantur.

[2]) *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 12 c.

[3]) I, q. LXXVII, a. 2 c.

est totum *integrale*, hoc est, ex partibus conflatum, quae re ipsa abscindi invicem possunt, puta domus, quae ex fundamento, pariete, tecto etc. exurgit; sed est totum *potentiale* [1], quippe quod diversae potentiae in ea coniunguntur *virtualiter*, scilicet tamquam diversa instrumenta, quibus ipsa una, et simplex diversis modis virtutem suam exercet [2].

2° Plurium potentiarum, quibus anima pollet, aliae sine organis corporis, uti intellectus, et voluntas, aliae autem, uti potentiae sensitivae, per organa corporis ab ea exercentur. Iam illas in sola anima, tamquam in subiecto, inesse perspicuum ex se est; verum istae non in sola anima, sed in toto coniuncto, nempe in anima simul, et corpore inhaereant necesse est. Et sane, actiones, quae per organa corporalia exercentur, neque ad animam dumtaxat, neque ad corpus, nisi prout anima informatur, pertinent, ita ut ad illarum effectionem anima simul, et corpus quidquam conferant. Verum si res ita se habet, liquet cum in anima, tum in corpore aliquam qualitatem esse oportere, per quam huiusmodi actiones exercentur. Atqui huiusmodi qualitates sunt, quae potentiae vocantur. Ergo potentiae quae per organa corporalia exercentur, totum coniunctum pro subiecto habent [3].

14. His praestitutis, questionem ab initio propositam resolvere in promptu est. Nemo profecto dubitare potest, quin illae potentiae, quae in sola anima inhaerent; ab essentia animae fluant; quia quidquid animam afficit, ab eius essentia promanet necesse est. Quaedam dubitatio moveri potest de illis potentiis, quae totum coniunctum pro subiecto habent; sed has quoque ab essentia animae profluere certum nobis videtur. Nam, cum corpus humanum sit subiectum potentiarum, quae ab anima per organa corporea exercentur, non prout corpus est, sed prout informatur ab anima, sequitur corpus non per se, sed per essentiam animae esse subiectum aliquarum potentiarum. Iam, si corpus est subiectum aliquarum facultatum per essentiam animae, illas quoque potentias, quae totum coniunctum pro subiecto habent, ab essentia animae, tamquam a sua radice, fluere dicendum est. Quare concludamus oportet omnes potentias tribuendas esse animae; quia, etsi ea non sit sola omnium subiectum, tamen omnium est principium [4].

15. Quod si quaeras, quo pacto potentiae ab essentia animae

---

[1]) Quid sit totum *integrale*, quidque *potentiale*, explicatum est in *Logic.*, par. I, c. I, art. 5, p. 65-66.

[2]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, q. unic. *De Spirit. creat.*, a. 11 ad 19.

[3]) Cf s. Aug., *De orig. anim.*, lib. IV, c. 20, et s. Thom., I, q. LXXVII, a. 5 c.

[4]) Cf I, q. LXXVII, a. 6 c., et ad 1.

fluant, respondet tibi s. Thomas id contingere non per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem *resultationem* [1]; quippe, quemadmodum, posito sole, vel alio lucido corpore, consequitur lux, ita, posita essentia animae, eam propriae facultates concomitantur. Est autem essentia animae, quemadmodum idem sanctus Doctor inquit, « causa omnium potentiarum sicut finis, et sicut principium activum, quarumdam autem sicut susceptivum [2] ». Scilicet, est omnium facultatum causa finalis; quia facultates omnes sunt propter animam, ut per eas operari possit. Est etiam quodammodo causa effectrix; nam, ut ait ad hanc rem Dandinius, quamquam « ab ea non prodeant facultates per verum motum, qui propriam efficientis vim habet, ab ea tamen fluunt tamquam proprietates ». Est etiam quodammodo causa materialis; namque eae facultates, hoc ipso, quod ab anima fluunt, ab ea recipiuntur, in eaque, tamquam in subiecto, inhaerent; atque, aiente eodem Dandinio, « illae ipsae, quae sunt in toto coniuncto, primum sunt in animam et per animam in corpore quoque [3] ».

ARTICVLVS TERTIVS

De criterio, quo animae facultates ab se invicem distinguendae sunt

16. Ut facile, tutoque intelligamus, undenam potentiarum distinctio desumenda sit, investigare opus nobis est, qua ratione ipsae potentiae a nobis cognoscantur. S. Thomas sapienter docuit potentias animae ex operationibus, quae per eas efficiuntur, atque operationes ex obiectis, circa quae versantur, perspiciendas esse. Et sane, prius obiecta, quam actiones, a nobis cognoscuntur; nam mens in primis obiectum apprehendit, deinde in se ipsam rediens, actionem, qua obiectum apprehendit, perspicit [4]. Item actiones a nobis prius cognoscuntur, quam facultates; quia, cum naturale sit nobis ex effectibus ad cognitionem causarum devenire, ex operationibus animae, quae sunt effectus facultatum, ad facultatum cognitionem naturaliter adducimur. Itaque *cognitione* res obiectae sunt priores actionibus, atque actiones facultatibus. Atqui illud, quod altero prius est cognitione, est principium, quo illud alterum cognoscitur, quia cognitio nostra ex noto ad ignotum progreditur. Ergo obiecta sunt principium, quo actiones cognoscuntur, et actiones sunt principium, quo cognoscuntur facultates [5].

17. Obiiciunt Lokius, et Condillachus: Cognitio potentiarum ab

---

[1]) *Ibid.* ad 3. — [2]) *Ibid.* ad 2.

[3]) *De corp. anim.*, lib. II, Digres. XIV, col. 885, Parisiis 1710.

[4]) Cf *Qq. dispp., De Verit.*, q. X, a. 9 c.

[5]) *Ibid.*, loc. cit.

ipsis potentiis in se consideratis deprehenditur; ergo falsa est de hac re doctrina s. Thomae.

18. Resp. *Neg. ant., et cons.* Et sane, si potentiae in seipsis cognoscerentur, procul dubio illas tum etiam cognoscere possemus, cum ad actum non reducuntur. Atqui potentiae non possunt cognosci, nisi cum ad actum reducuntur; quia « non cognoscitur aliquid, inquit s. Thomas, secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu [1] ». Ergo potentiae non possunt in seipsis cognosci. Quod si non in seipsis, restat, ut ex actionibus suis, atque ex obiectis suarum actionum perspiciantur. « Unde, ait idem sanctus Doctor, nec ipsa potentia cognoscitur, nisi per actum [2] ».

19. Obiicit Rosminius: Nos rei scientiam non adquirimus, nisi cum illam ex eius causa cognoscimus. Atqui principium, sive causa, ex qua facultates promanant, est essentia animae. Ergo facultatum scientia ab ipsa essentia animae est deducenda [3].

20. Resp. Totum argumentum facile concedimus; si quidem nihil contra nostram sententiam ex illo erui potest. Fatemur enim cognitionem scientificam facultatum nos non adipisci, nisi illas ab essentia, quae communis fons illarum est, deducamus; sed contendimus nos non posse facultates ab essentia animae perspicere, nisi ante ab actionibus facultates, atque a facultatibus essentiam animae cognoverimus. Quamobrem, sententia, quam cum s. Thoma tuemur, haec est: Nos principio ex confusa cognitione actionum, et potentiarum ad cognitionem essentiae animae progredimur; deinde a cognitione essentiae animae ad cognitionem ipsarum potentiarum, et actionum regredimur, et quo modo in una essentia animae conveniant, et quo ordine ab ea promanent, perspicimus.

21. Quod cum ita se habeat, liquet in investigatione potentiarum animae initium faciendum non esse aut ab ipsis potentiis, aut ab essentia animae; sed ab obiectis progrediendum esse ad actiones, quae ad obiecta referuntur, atque ab actionibus ad cognitionem facultatum, quae operationum principia sunt. Iam, si obiecta, et actiones, quae circa obiecta versantur, sunt principium, per quod potentiae animae cognoscuntur, necesse est, ut distinctio potentiarum a distinctione obiectorum, atque actionum repetatur. Hanc veritatem ex s. Thoma demonstrare in promptu est hoc modo: « Omnia, quae dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum ordinem eorum, ad quae dicuntur [4] ». Atqui potentiae ad operationes, et operationes ad obiecta ordinem habent. Ergo potentiae secundum distinctionem operationum, et obiectorum ab se invicem distinguun-

---

[1]) I, q. LXXXIV, a. 2 c. — [2]) *Ibid.*

[3]) *Psicol.*, vol. II, lib. I, c. 1, § 735, p. 6 sqq, Napoli 1858.

[4]) 1ª 2ae, q. LIV, a. 2 c.

tur [1]. Quapropter tot facultates insint animae oportet, quot sunt diversae actiones eius, diversaque obiecta, quae sunt actionum principia, aut termini.

22. Quandoquidem vero obiecta, et actiones diversorum generum sunt, definire oportet, ex qua diversitate obiectorum, et ex qua diversitate operationum distinctio facultatum sumenda sit.

In primis, quod ad obiectum pertinet, hoc potest spectari vel *materialiter*, nempe prout quaedam res est, sive secundum suam naturam; vel *formaliter*, nempe secundum illam rationem, qua sub potentiam cadit, uti *visibilitas* est ratio, propter quam album, nigrum, et reliqui colores ad visum referuntur. Iamvero perspicuum est distinctionem specificam facultatum ex obiectis non *materialiter*, sed *formaliter* spectatis desumendam esse, quia ipsa desumenda est ex obiectis, prout haec ad potentiam referuntur.

23. Ex his quaedam facile colliguntur, quae nosse valde utile est. 1° Obiecta diversa, imo contraria ad eamdem potentiam pertinere possunt, si per aliquid unum, quod est omnium commune, sive per unicam *rationem formalem*, ad eam referuntur. E. g., album, et nigrum, quamvis sint contraria, tamen, cum in eo conveniant, quod visibilia sunt, unicum obiectum, et unicam potentiam *visionis* efficiunt; potentia enim animae per se non versatur circa propriam rationem diversi, vel contrarii, sed circa communem rationem, in qua diversa, vel contraria conveniunt [2]. 2° Idem obiectum, si diversa ratione formali spectetur, ad diversas potentias animae pertinet. Puta, idem obiectum, prout est verum, ad intellectum, prout autem est bonum, ad voluntatem refertur [3]. 3° Quoniam rationes diversae obiectorum, ex quibus diversae facultates existunt, in unica ratione omnium communi conveniunt, perspicuum est ex huiusmodi obiectis constitui et diversas potentias inferiores, et unicam his superiorem, qua omnes inferiores continentur. Ita *visibile*, et *audibile*, quoniam conveniunt in communi ratione sensibilis, sunt diversae potentiae, quae continentur in potentia superiori, nempe sensu communi, cuius obiectum est *sensibile* [4]. 4° Differentia, quae *per accidens* obiecto advenit, diversam facultatem minime efficit. Hinc intellectus *speculativus*, ut suo loco dicemus, et intellectus *practicus* non sunt potentiae diversae; quia verum cognitum ad vitae consuetudinem accommodare, quod proprium est intellectus practici, cognitionem veri, non *per se*, sed *per accidens* consequitur [5].

24. Quod vero ad actiones spectat, perspicuum est, quoniam facultates nonnisi ex diversis *rationibus formalibus* discernuntur, ipsas

---

[1]) *Qq. dispp., De Verit.*, q. XV, a. 2 c.
[2]) I, q. LXXVII, a. 3 ad 2. — [3]) *Ibid.* ad 3.
[4]) *Ibid.* ad 4. — [5]) I, q. LXXIX, a. 11 c.

non posse inter se distingui ex quibuscumque actionibus, sed ex iis dumtaxat, quae specie diversae sunt, hoc est, aiente s. Thoma, ex iis actionibus, quae ad idem principium revocari non possunt [1]. Ex quo illud etiam intelligitur facultates animae non distingui ex diversis modis, quibus actio exercetur, scilicet ex remissione, vel intentione actionis, uti *opinari*, et *credere*, vel ex tarditate, aut celeritate, uti *moveri*, et *currere*, propterea quod hi modi actionem remittunt, aut intendunt, sed eius speciem minime immutant [2].

25. Quandoquidem criterium, quo facultates animae inter se distinguuntur, exploravimus, inde nullo negotio intelligere nobis licet, quot sint animae facultates. S. Thomas primo ipsas ad quinque genera revocavit, nempe *vegetativam*, *sensitivam*, *intellectivam*, *appetitivam*, et *locomotivam*. Et sane, « genera potentiarum animae distinguuntur secundum obiecta; quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius obiectum. . . Obiectum autem operationis animae in triplici ordine potest considerari. Alicuius enim potentiae animae obiectum est solum corpus animae unitum; et hoc genus potentiarum animae dicitur vegetativum. Non enim vegetativa potentia agit, nisi in corpus, cui anima unitur. Est autem aliud genus potentiarum animae , quod respicit adhuc universalius obiectum , scilicet omne corpus sensibile , et non solum corpus animae unitum. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit adhuc universalius obiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed etiam universaliter omne ens. Ex quo patet , quod ista duo secunda genera potentiarum animae habent operationem non solum respectu rei coniunctae , sed etiam respectu rei extrinsecae. Cum autem operans oporteat aliquo modo coniungi suo obiecto, circa quod operatur, necesse est, extrinsecam rem, quae est obiectum operationis animae, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo, secundum quod nata est animae coniungi, et in anima esse per suam similitudinem. Et quantum ad hoc, sunt duo genera potentiarum, scilicet sensitivum respectu obiecti minus communis, quod est corpus sensibile; et intellectivum respectu obiecti communissimi, quod est ens universale. Alio vero modo, secundum quod ipsa anima inclinatur, et tendit in rem exteriorem; et secundum hanc etiam comparationem sunt duo genera potentiarum animae. Unum quidem, scilicet appetitivum, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam, ut ad finem, qui est primum in intentione. Aliud autem motivum secundum locum, prout anima comparatur ad rem exteriorem, sicut ad terminum operationis, et motus ; ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum omne animal movetur [3]». Iam vero, primae quatuor in varias species dis-

---

[1]) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XIV, a. 1 c.

[2]) 1ª 2ae, q. VIII, a. 2 ad 2. — [3]) I, q. LXXVIII, a. 1 c.

stinguuntur , scilicet facultas vegetativa in *nutritivam*, *augmentativam*, et *generativam*; facultas sensitiva in quinque sensus *exteriores*, qui sunt *visus*, *auditus*, *gustus*, *odoratus*, et *tactus*, atque in quatuor sensus *interiores*, nempe *sensum communem*, *phantasiam*, *aestimativam*, et *memoriam*; facultas intellectiva in *intellectum agentem*, et *intellectum possibilem*; denique facultas appetitiva in *appetitum sensitivum*, et *appetitum intellectivum*, qui *voluntas* etiam nuncupatur [1]. Non plures his esse speciales animae facultates ea, quae in sequentibus capitibus dicturi sumus, luculenter commonstrabunt. Superest, ut uni, vel alteri obiectioni contra criterium, quod de facultatum animae distinctione statuimus, breviter satisfaciamus.

26. Obiic. 1° Illud, ex quo aliqua inter se distinguuntur, ad horum essentiam pertinere debet. Atqui neque obiecta ad essentiam operationum, neque operationes ad essentiam facultatum pertinere possunt; quia operationes facultatibus, et obiecta operationibus extrinseca sunt. Ergo facultates animae ex operationibus, atque hae ex obiectis inter se discerni nequeunt.

27. Resp. *Dist. min.* Si operationes, et obiecta in seipsis spectentur, *conc. min.*; si spectetur ordo, quem obiecta ad operationes, et operationes ad potentias habent, *neg. min.*; *neg. cons.* Facultates ex obiectis constituuntur, et discernuntur, non quod operationes facultatum, et obiecta actionum differentiae essentiales sunt; sed quod potentiae ad actiones, et actiones ad obiecta, tamquam ad principium, aut terminum, ut alibi dicemus, natura sua ordinem habent. Et sane, quoniam obiecta, operationes, et facultates per relationes principii, aut termini colligantur, aliqua proportio inter ea intercedere debet, cuius ope ex natura obiectorum, et operationum naturam facultatum perspicere licet [2].

28. Obiic. 2° Actiones sunt effectus potentiarum; ergo potentiae per actiones constitui non possunt.

29. Resp. *Dist. ant.* Sunt effectus potentiarum, et etiam finis ad quem ipsae spectant, *conc. ant.*; tantum effectus, *neg. ant.*; *neg. cons.* Et sane actio non solum est effectus, sed etiam finis potentiae; et ex actione, quae finis eius est, potentia dignoscitur.

ARTICVLVS QVARTVS

De potentiarum distinctione in activas, et passivas, et de potentia obedientiali

30. Facultatum, quas enumeravimus, aliae *activae*, aliae *passivae*

---

[1]) Cf *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 13 c.
[2]) Cf I, q. LXXVII, a. 3 ad 1.

sunt. Wolfius [1], Galluppius [2], aliique docent *potentiam activam* eam esse, quae aliquid agere potest; *passivam* autem, quae actionem in se recipiendi solum capax est. At falso. Nam, ut scite ab Aquinate observatum est, quaelibet potentiarum tum activa, tum passiva expostulat, ut in quemdam actum prodeat [3], ac proinde, « non distinguitur potentia activa a passiva ex hoc, quod habet operationem; quia, cum cuiuslibet potentiae animae tam activae, quam passivae sit operatio aliqua, quaelibet potentia animae esset activa [4] ». Quare, secundum eumdem sanctum Doctorem, dicendum est facultates *activas* illas esse, quae efficiunt, ut suum obiectum fiat actu; *passivas*, quae a suo obiecto iam actu existente ad agendum moventur [5].

31. Cum potentiis passivis animae hoc modo consideratis illa confundenda non est, quae *obedientialis* a Scholasticis dicta fuit. Huiusmodi potentiam s. Thomas, duce s. Augustino [6], definivit hoc modo: « In creaturis distinguitur potentia duplex: una naturalis ad proprias operationes...; alia, quae obedientialis dicitur, ad ea, quae a Deo recipiunt [7] ». Et alibi: « Est autem considerandum, quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparationem ad agens naturale; alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu, in quem reducitur per agens naturale. Et haec consuevit vocari potentia obedientiae in creatura [8] ».

32. Quin huiusmodi potentia admittenda sit, dubitari non potest. En quomodo ipsemet sanctus Doctor id demonstrat: Quandoquidem

---

[1]) *Ontol.*, § 715 et sqq.

[2]) *Lezz.* etc., lez. 96, vol. 2, p. 380, ed. cit.

[3]) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XVI, a. 1 ad 13. — [4]) *Ibid.*

[5]) Cf *Ibid.*, et q. unic. *de Anim.*, a. 13; I, q. LXXVII, a. 1 c. Rosminius facultates cognitrices in anima admisit, quae neque activae, neque passivae sunt, sed *receptivae* (*N. S.*, sez. V, part. 2, c. 5, § 2, 3, t. II, p. 119 et 120, Torino 1852). Quam sententiam falsam esse, hoc argumento evincitur: Principium, ex quo quaelibet facultas ad actus suos determinatur, vel extra animam, vel in anima sit oportet. Atqui si est extra animam, facultas est passiva; sin in anima, est activa. Nullum igitur facultatis genus inter activum et passivum existit. Vis receptiva vero in utroque genere facultatum cognoscentium locum habet. Etenim, cum actiones facultatum cognoscentium in anima maneant, omnes facultates cognoscentes comparatae ad suos actus sunt receptivae, quia in se ipsas terminos actuum suorum recipiunt. Comparatae autem ad principium suum, non aliae esse queunt, quam activae, aut passivae, quia illud principium nonnisi vel ex ipsa anima, vel a causa extra animam posita, repeti potest.

[6]) *De Gen. ad litt.*, lib. IX, c. 17, et 18.

[7]) *Qq. dispp.*, *de Potent. Dei*, q. I, a. 2 ad 1.

[8]) III, q. XI, a. 1 c.

cunctae res creatae ita a Deo pendent, ut Deus quidquid sibi libuerit, de illis efficere queat, consequens est Deum vires rerum creatarum ita augere posse, ut opera, quae ipsas praetergrediuntur, efficiant. Atqui res a Deo creatae hac dignitate augeri non possent, si ipsa earum naturae repugnaret. Ergo quaedam non repugnantia, seu quaedam aptitudo naturalis in creaturis agnoscenda est, ut virtutem effectus producendi, qui vires suas naturales praetergrediuntur, a Deo accipere possint. Iam, quoniam haec non repugnantia, seu aptitudo ea est, quae *potentia obedientialis* dicitur, potentiam obedientialem in anima admittendam esse manifestum est [1].

33. Quae cum ita sint, facile vides a reliquis potentiis potentiam obedientialem differre, cum quia illae ad effectus naturales ordinem habent, haec ad effectus supernaturales; tum quia illae prorsus in naturis rerum fundantur, in hac vero naturalis est tantum non repugnantia, seu aptitudo, per quam a Deo nova virtute augentur. Verum, quandoquidem ipsa virtus producendi illos effectus est supernaturalis, idcirco a Dei voluntate, et potestate dumtaxat pendet [2].

ARTICVLVS QVINTVS

De conatu potentiis insito

34. *Conatus* est illa naturalis proclivitas, quae in potentiis ad actiones suas exercendas inest. Ipse a Scholasticis post Aristotelem nomine *appetitus naturalis* etiam designatus fuit. *Appetitus* ab eis dictus est, quia appetere « nihil aliud est, quam petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum [3] »; *naturalis* autem, quia per ipsum potentiae in bonum suum feruntur, quin illud per se cognoscant. Hac adiectione *naturalis* appetitus, quo conatus designatur, distinguitur ab appetitu *elicito*, nempe ab illo appetitu, quem cognitio producit, atque, ut suo loco dicemus, specialis quaedam facultas est [4].

35. Iamvero omnibus animae potentiis huiusmodi conatum inesse s. Thomas post s. Augustinum [5], perbelle demonstravit hunc in mo-

---

[1]) Cf *Qq. dispp.* loc. cit., q. VI, a. 1 ad 18.

[2]) Cf ea, quae ex P. Ripalda (*De ente supernaturali*, lib. I, disp. XI, sect. 4, n. 19, t. I, p. 58, et passim, Lugduni 1663), atque ex Card. d'Aguirre (*In I Monolog. s. Anselmi*, Praef. disp. IX, sect. 4, n. 48, t. I, p. 202, Romae 1688) disseruimus in opere, *I principali sistemi della Filosofia sul Criterio* etc. c. 3, § IX, p. 480 sqq, Napoli 1858.

[3]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXII, a. 1 c.

[4]) *Ibid.*, a. 3 ad 5. Cf Scot., *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. 10, n. 2. Conatus ab eisdem Scholasticis *intentio* saepe nuncupatus est, quia ipse re vera est quaedam tendentia ad bonum, hoc est, ad finem, ad quem potentiae quemdam ordinem natura sua habent.

[5]) Cf *De Trin.*, lib. XI passim, et *De Gen. ad litt.*, lib. XII passim.

dum: Deus omnes res naturales ita comparat, ut ad bonum, seu ad finem sibi proprium ferantur; et, quoniam Deus omnes res suaviter disponit, ipsas ita ad finem suum assequendum comparat, ut sponte, seu natura sua ad illum ferantur. Hinc in quavis re naturali aliquod principium inesse oportet, cuius ope ipsa naturaliter ad bonum suum consequendum nititur. Atqui potentiae animae sunt quaedam res naturales, et bonum, seu finis earum proprie in actionum, ad quas ordinantur, exercitatione consistit. Ergo in potentiis animae nisus, seu inclinatio admittenda est, qua ad actiones sibi consentaneas exercendas naturaliter feruntur. Qui nisus cum illud sit, quod nomine *conatus* designatur, idcirco dubitari non potest, quin conatus omnibus animae potentiis insit[1].

36. Ex hac s. Thomae doctrina tria colliguntur, quae hic innuere e re est: 1° Conatus id efficit, ut quaelibet potentia ad actiones sibi consentaneas eliciendas feratur, non vero ut hunc, vel illum actum exerat. Enimvero, proprium conatus est potentiam ad suum obiectum inclinare. Atqui obiectum proprium cuiusque potentiae non est aliquid singulare, sed omne id, in quo ratio formalis ipsius obiecti invenitur. Ergo conatus potentiam non inclinat versus hoc, aut illud obiectum, sed versus omne id, in quo ratio formalis eius invenitur, proindeque non in aliquem actum singularem, sed in quemlibet naturae proprium inclinat. Visus, v. g., vi conatus ad videndum tendit, non autem hoc, vel illud videt[2]. 2° Quo maior conatus est facultatis, eo perfectior est actio, quae producitur; puta perfectior est intellectio, si maior sit intentio ad intelligendum[3]. 3° Quoniam una est vis, quam anima in diversis potentiis diversa ratione intendit, fit, ut, quo vehementiori conatu aliqua facultas exercetur, eo debiliores sint actiones reliquarum. E. g., si visus fortissime intenditur, auditus non percipit ea quae dicuntur[4].

---

[1]) *Qq. dispp., De Verit.*, q. XXII, a. 1 c.

[2]) Cf Alb. M., *De praedic.*, tract. V, c. 4. Exinde intelligis doctrinam conatus perperam explicatam esse a Leibnitio (*N. E.*, lib. II, c. 1, § 2, p. 222, et 223, ed. cit.), a Rosminio (*N. S.*, sez. IV, c. 2, art. 3, p. 235; Torino 1835), aliisque, tum quod conatum in intellectu dumtaxat agnoscunt, tum quod contendunt ipsum esse quemdam actum *imperfectum*, qui inter potentiam, et actum perfectum medius est. Et sane, quod ad primum attinet, iam a nobis demonstratum est conatum in cunctis potentiis animae admittendum esse; et quod ad alterum, certe repugnat facultatem animae esse in potentia ad illum ipsum actum, in quem iam prodivit. Nec iuvat illos asserere, quod obiectum per conatum *confuse*, et *incomplete*, sed per actum *distincte*, et *complete*, cognoscitur; nam distinctio, vel confusio, quo obiectum attingitur, ad gradum, seu qualitatem, non vero ad ipsam actus entitatem spectat.

[3]) Cf Scot., *Quodlib.* XV, n. 8.

[4]) Cf s. Thom., *Qq. dispp., De Ver.*, q. XIII, a. 3 c.

CAPVT SECVNDVM

De facultate sentiendi

37. De facultatibus animae, quas modo recensuimus, acturi principio advertimus nos facultatem vegetandi in hac tractatione omissuros esse; quia, cum haec magis corporis, quam animae sit, de ipsa in *Cosmologia*, ubi naturam vegetabilium investigabimus, nonnihil innuemus. Quod ad reliquas attinet, a sensibilitate ordiamur, quippe ab huius evolutione, uti ex dicendis patescet, humana cognitio initium sumit.

38. Facultas sentiendi illa est, per quam anima unita corpori res sensiles, seu materiales, qua materiales sunt, percipit [1]. Haec autem facultas *sensus externos*, et *internos* complectitur. Externi, quorum actus *sensatio* nuncupatur, ex eo nomen sumunt, quod versantur circa res exteriores, hoc est, circa res, quae ipsis extrinsecus obiiciuntur. Sensus autem interni hoc nomine donantur, quia res sensiles, quae animum per sensus exteriores ingressae sunt, spectant. Iam sensus utriusque generis, quippe qui non in anima sola, sed in anima simul, et corpore existunt, ad actiones suas exercendas quibusdam partibus corporis peculiari quadam structura donatis, indigent. Hae partes *organa*, nempe instrumenta dicta sunt, quia animae ad actiones sensiles exercendas inserviunt. Perspicuum porro est organa sensuum internorum in internis partibus corporis, et organa externorum in diversis partibus superficiei illius residere. Illa propriis vocibus haud designantur, sed horum illud, quod odoratui inservit, *nares*, quod gustatui, *lingua*, quod auditui, *aures*, quod visioni, *oculi*, quod tactui, *manus* nuncupantur [2].

39. Ex quibus vides nobis de facultate sentiendi disserere volentibus opus esse, ut sensus cum externos, tum internos explicemus. Ab externis incipiendum est, quippe quod hi, uti ex dicendis patescet, prius, quam sensus interiores, exercentur, eorumque actiones actionibus sensuum interiorum praecedere debent.

ARTICVLVS PRIMVS

De obiecto sensibilitatis

40. Sensibilitatis obiectum non aliud est, nisi id, quod est corporeum; nam quisquis certe testis sibi est se non aliud sentire, nisi quod habet partes, quidquid autem habet partes, corpus est [3]. Praeterea

---

[1]) Cf s. Thom., I, q. LXXVIII, a. 3 c.

[2]) Manus proprie est organum *tactus activi*; tota autem pellis est organum *tactus passivi*. Vid. ab. Debreyne, *Physiolog.*, c. 1, § 5, p. 37 sqq, Paris 1844.

[3]) Cf s. August., *De lib. arb.*, lib. II, c. 8, n. 22.

facultas sentiendi nonnisi per organa corporea exercetur; omnes enim experimur nos nihil umquam sentire, nisi ope alicuius organi corporei, adeo ut, si quod organum corpori desit, aut vitio aliquo laboret, animus sensationibus, quae per illud organum fiunt, vel omnino careat, vel perperam afficiatur. Atqui per organum corporeum nonnisi id, quod corporeum est, cognosci potest; quia « potentia cognoscitiva, ut s. Thomas monuit, proportionatur cognoscibili[1] ». Ergo obiectum sensibilitatis est corpus.

41. Ex eo autem, quod corpus est sensibilitatis obiectum, putandum non est ipsum esse per se sensibile, seu aliquid esse in corpore, quod per se, et non prout ad sensus refertur, sensile sit. Corpus enim non aliter *sensile* fit, et dicitur, quam quod sensibus apprehendi *potest*, ipsumque non fit *sensatum*, nisi cum *actu* sensibus apprehenditur [2]. Neque vicissim aliquid in anima sentiens esse potest, quod ad obiectum non refertur; anima enim, ut inferius dicemus, non potest esse sentiens, quin cum obiecto sensili quodammodo coniungatur. Quae cum ita se habeant, liquet sensile ad obiectum, atque ad subiectum simul referri, proindeque falsam esse distinctionem *sensilis*, quam Giobertius commentus est, in *sensile mere obiectivum*, et *sensile mere subiectivum*[3].

42. Sed inquirendum est, quid de corpore per sensus nobis patescat, scilicet, num qualitates corporis dumtaxat, an etiam illius substantia ?

S. Thomas, ceterique Peripatetici, ac inter recentes Galluppius[4], aliique animum per sensus una cum qualitatibus sensilibus etiam substantiam excipere docuerunt. Quin haec sententia veritati consentanea sit, haud dubitari posse nobis videtur. Nam nos per sensus qualitates non in universum, sed determinatas, et concretas percipimus. Puta, nos non percipimus *colorem* in universum consideratum, sed determinatum, hoc est, aliquid *coloratum*, e. g., album, aut nigrum. Atqui qualitates non sunt concretae, et determinatae, nisi prout huic, vel illi subiecto inhaerent. Ergo nos non solum qualitates sensiles, sed etiam subiectum, cui inhaerent, hoc est, substantiam sentire pro certo habendum est[5]. Quod ut luculentius patescat, mente reputandum est, sensum id in sensili cognoscere, quod aliquid in ipsum agit; siquidem cognitio sensilis ex actione rei sensilis in sensum primo efficitur. Atqui qualitates sensiles non ex se, sed quatenus in subiecto sunt, aliquid in sensum agunt; nam, quoniam *operatio*, ut Scholae aiunt, *sequitur esse*, quidquid in alio est, non nisi per illud, in quo

---

[1]) I, q. LXXXIV, a. 7 c. — [2]) Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 6.
[3]) *Degli Errori*, etc., Lett. X, t. II, p. 116, 124, 125, Capolago 1846.
[4]) *Lezz.* etc., lez. LXXII, t. II, p. 268, Napoli 1854.
[5]) Cf s. Thom., I, q. LXXVIII, a. 4 ad 2.

est, agere potest. Hinc, cum subiectum per qualitates aliquid agat in sensum, dubitandum non est, quin sensus per qualitates sensiles ipsum subiectum sensile cognoscat.

43. Reidius [1], Rosminius [2], Giobertius [3], aliique, qui contrariam sententiam tuentur, argumentantur hoc modo: Substantiam apprehendere ad intellectum pertinet; ergo per sensus qualitates sensiles dumtaxat percipi a nobis possunt.

44. Resp. *Dist. ant.*, Si substantia pro essentia rei accipiatur, *conc. ant.*; si pro subiecto, cui qualitates inhaerent, *neg. ant.*; *neg. cons.* Et sane, substantia duobus modis intelligi potest: vel tamquam illud, quod est essentia rei, nempe per quod res in aliquo genere, et specie constituitur, vel tamquam illud, quod est subiectum qualitatum, sive cui qualitates inhaerent. Iamvero substantia, si priori modo sumatur, est obiectum intellectus, quia est aliquid universale; at si posteriori modo accipiatur, est obiectum sensus, quia, cum determinetur per qualitates, quas sustentat, est aliquid singulare [4]. His accedit, quod sensus non quidem *distincte*, sed *confuse*, ut ex mox dicendis patebit, substantiam apprehendit.

45. Verum, si certum est cum qualitates, tum substantiam corporum esse obiectum sensibilitatis, illud quoque certum esse debet neque omnes qualitates, neque qualitates et substantiam eodem modo ad sensus referri; indeque fieri, ut diversa genera sensilium, scilicet *propria*, *communia*, et *per accidens* existant.

46. Sensilia propria sunt qualitates, quae ad sensus referuntur ex eo quod ipsae sensus ad sentiendum determinant. Haec dicuntur sensilia *per se*, et *primo*, quia sensus ad actus suos reducunt. Sensilia *per accidens* sunt, quae per se nihil in sensum agunt, sed ab eo apprehenduntur ex eo quod cum sensilibus propriis coniunguntur. E. g., in lacte albedo est sensibile *proprium* visus, quia visum ad lac, in quo ipsa existit, videndum determinat; dulcedo autem est sensibile *per accidens* ipsius visus, quia ad visum refertur ex eo quod cum albedine in eodem lacte coniungitur. Denique sensilia *communia* sunt qualitates, quae ad sensum referuntur, prout sunt fundamentum plurium, vel omnium sensilium propriorum. Hae qualitates sunt eae, quae ex quantitate existunt, puta, *magnitudo*, *figura*, *motus*, quia quantitas fundamentum omnium qualitatum sensilium est. Huiusmodi sensilia sunt sensilia *per se*, sed *non primo*. *Per se*, quia ad producendam sensationem aliquid agunt, cum actiones sensilium propriorum quibusdam modis afficiant, sive illas, ut aiunt, *modifi-*

---

[1]) *Op. cit.*, vol. IV, p. 300 sqq.
[2]) *Saggio* etc., sez. V, part. 4, c. 3 passim.
[3]) *Introd.*, lib. I, c. 4, vol. II, p. 28, et 34, Bruxelles 1840.
[4]) Cf s. Thom., *In lib. II Post. Anal.*, lect. XLIII.

cent; puta, oculus aliter a magna mole nivis, aliter a parva efficitur, itemque gustatus aliter obiectum dulce magnum, aliter parvum sentit. Non autem *primo*, quia nihil in sensum seorsum a sensilibus propriis agunt [1].

47. De hoc triplici sensilium genere haec praecipue adnotanda esse censemus: 1° Sensilia *per accidens* sunt non solum qualitates, quae ad sensus referuntur ex eo quod cum sensilibus propriis coniunguntur, sed etiam corporum substantia, quae refertur ad sensum ex eo, quod est subiectum sensilium propriorum. Illud autem interest inter huiusmodi qualitates, et substantiam, quod qualitas, dum relata ad unum, vel plures sensus est *sensile per accidens*, relata ad sensum, quem determinat, est *sinsile proprium* illius sensus; substantia autem non est sensile proprium ullius sensus; quia in cunctis sensilibus munus subiecti obit. E. g., si pomus albus, et dulcis visui, et gustatui occurrit, visus album *per se*, et dulce *per accidens* sentit, et gustatus dulce sentit *per se*, album *per accidens*; substantiam vero pomi uterque sensus *per accidens* apprehendit.

2° Sensus sensilia communia, et propria *distincte*, sensilia autem per accidens *confuse* cognoscit; quia illa per se, haec autem ex eo solum, quod cum illis coniunguntur, sentit.

ARTICVLVS SECVNDVS

De numero sensuum externorum

48. Quinque esse sensus externos, nempe *aspectum*, *auditum*, *gustum*, *odoratum*, et *tactum*, nemo certe est, qui ignoret. Id facile est demonstrare hunc in modum: Tot sint oportet facultates, quae ad sensibilitatem externam spectant, quot sunt specie diversae actiones sentientes, quae per illam exercentur [2]. Atqui actiones sentientes specie diversae sunt, prout specie sunt diversa obiecta, ad quae referuntur [3]; haec autem obiecta, ex quibus eorum diversitas producitur, nonnisi sensilia propria sunt, quia haec facultatem ad actum sentiendi reducunt. Ergo tot sint oportet facultates sentientes, quot sunt sensilia propria. Iam haec quinque sunt, nempe *colores*, *sapores*, *soni*, *odores*, et *qualitates tactiles*; quia res externae, quemadmodum experientia compertum nobis est, animum nostrum quinque dumtaxat modis specie diversis afficiunt, nempe *videndo*, *audiendo*, *gustando*, *olfaciendo*, et *tangendo*. Itaque quinque sunt sensus externi, scilicet *aspectus*, *auditus*, *gustus*, *odoratus*, et *tactus*.

49. At, quamvis certum omnibus sit quinque esse sensus, quos in nobis manifeste deprehendimus, tamen Lockius dubitavit, an alii

---

[1]) Cf s. Aug., *De lib. arb.*, lib. II, c. 3; et s. Thom., I, q. LXXVIII, a. 3 ad 2.
[2]) Cf p. 231-233. — [3]) Ibid.

sensus, praeter quinque enumeratos, in homine lateant [1]. Hodierni autem magnetismi animalis fautores longius, quam Lockius, progressi, dubitandum non esse contendunt, quin anima quasdam facultates latentes habeat, easque esse, quas in somno magnetico exercet; si quidem anima in eo statu sensationes, ac alias actiones cognoscentes exerit, quae ad nullas iam compertas facultates revocari possunt [2]. Denique Lamennaesius [3], Balmesius [4], aliique in ea sententia versati sunt, fieri posse, ut homo novum sensum temporis progressu adquirat.

50. Verum in primis Lockii dubitatio futilis est. Nam, cum sensus ad cognoscendum qualitates sensiles rerum destinentur, profecto, si plures enumeratis sensibus haberemus, alias qualitates sensibiles, praeter sonos, sapores, odores, qualitates visibiles, et tangibiles, in corporibus percipiendae nobis essent. Atqui ipsemet Lockius fatetur corpora nonnisi per illas quinque qualitatum species nobis innotescere. Ergo nullum alium sensum, praeter quinque enumeratos, homini inesse omnino certum est. Hoc ipsum ex s. Thoma comprobari potest hoc modo: « Quicumque habet aliquod organum sensus per quod nata sunt cognosci aliqua sensibilia, cognoscit omnia sensibilia per organum illud. Sed animalia perfecta habent omnia organa sensuum. Cum igitur non habeant, nisi quinque organa, non erit alius respectu propriorum sensibilium, praeter quinque sensus [5] ».

51. Quod ad alteram sententiam spectat, prorsus absurdum est asserere animam naturaliter facultatibus praeditam esse, easque nonnisi in statu corporis insolito, et exlege exercere posse. Enimvero status insuetus animae, vel corporis efficere tantum potest, ut actiones facultatum vel exacuantur, vel remittantur, neutiquam vero ut novae facultates naturales exerceantur. Quocirca, si homo illis facultatibus polleret, quas fautores magnetismi animalis comminiscun-

---

1) *De int. hum.*, lib. II, c. 2, § 3, p. 77, ed. cit.

2) Vid. prae ceteris Charpignon, *Physiol. méd., et métaph. du magnét. animal*, p. 290, Bruxelles 1851. Hoc systema nomen *magnetismi animalis* habuit, quia pro certo sumit in corpore esse quoddam fluidum, per quod systema nerveum omnes suas functiones exercet, quodque ex voluntatis arbitrio ab uno homine in alium transmittitur. Fautores huius systematis *Mesmeristae* dicti sunt a Mesmero, qui in recenti aetate primus instaurator eius perhibetur.

3) *Essai sur l' indiff.* etc., t. II, c. 13, Paris 1822.

4) *Filosof. fondament.*, lib. II, c. 17, p. 298 sqq, ed. cit. Balmesius autem illud negavit, quod Lamennaesius docuerat, scilicet novum sensum, si quondam in homine existeret, ceteris fidem detracturum. Nam, cum hic, aeque ac ceteri, ex natura humana originem traheret, eam novis sensationibus augeret, non vero ceteris contradiceret; *Ibid.*, c. 18, p. 302 sqq.

5) *In lib. III De Anim.*, lect. I.

*

tur, ipsae in statu sibi naturali, non vero solum in statu insueto ab eo exercendae forent.

52. Demum sententia Lamennaesii, et Balmesii reiicienda quoque est. Nam, posita ea, quam homo habet, natura, non posse novum sensum illi advenire certo certius est. Re quidem vera , si homo novum sensum adquirere posset, ipse, prout in praesentia est, supremum locum inter naturas sentientes habere dicendus non esset. Atqui homo, prout in praesentia est, concedentibus ipsis adversariis , est annulus catenae, quo naturae sentientes cum intellectualibus coniunguntur, quippe quod infimum locum inter naturas intellectuales tenet, atque supremum inter sentientes [1], lunde, aiente s. Thoma, *completissime habet virtutem sensitivam* [2]. Ergo ipse nullum novum sensum adquirere potest.

53. Frustra autem quis obiiceret non repugnare, quominus Deus, utpote qui omnipotens est, novum sensum homini largiatur. Etenim, quoniam vis sentiendi ad essentiam naturae humanae pertinet, homo, si sextum sensum adquireret, profecto novam naturam indueret, eamque hac, quam habet, perfectiorem, quia novus modus sentiendi res obiectas ei praesto foret. Atqui essentiae rerum, ut suo loco videbimus, a Deo mutari non possunt. Ergo ex eo, quod Deus est omnipotens, Eum novum sensum homini largiri posse minime consequitur.

ARTICVLVS TERTIVS

De speciebus sensilibus, quae ad actum sentiendi expostulantur

54. Sensuum numero explorato, ad modum, quo actus sentiendi efficitur, expendendum progrediamur necesse est. Quoniam per actum sentiendi sensibilia cognoscimus, ad illum facilius perspiciendum quaedam de cognitione in universum spectata monere iuvabit.

55. Quaelibet facultas cognoscens assequi obiectum suum non potest, nisi quodammodo cum ipso coniungatur. « Cognitio, inquit s. Thomas post s. Augustinum [3], contingit secundum quod cognitum est in cognoscente [4] ». Re sane vera, cognitio est actio *immanens*, sive actio, quae terminum in ipso subiecto cognoscente habet; quia ipsum subiectum, quod cognoscit, non vero obiectum, quod cognoscitur, perficit [5]. Sed, si cognitio in subiecto cognoscente terminum habet, ipsa

---

[1]) Cf s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. II, a. 3 ad 4.

[2]) I, q. LXXVI, a. 5 c.

[3]) *Soliloq.*, lib. I, c. 6.

[4]) I, q. XII, a. 4 c.

[5]) « Cognitio, inquit Angelicus Doctor, non dicit effluxum a cognoscente in

non aliter, quam ex coniunctione obiecti cum facultate cognoscente fieri potest. Ergo facultas cognoscens non potest suum obiectum attingere, nisi cum ipso coniungatur. Quandoquidem actus sentiendi est quaedam cognitio, inde intelligitur ipsum non aliter, quam per coniunctionem rei sensilis cum sensu fieri posse. « Sentire, inquit s. Bonaventura, est ex coniunctione ipsius(potentiae)cum obiecto [1] ».

56. Iamvero haec coniunctio rei sensilis cum sensu per *speciem*, seu imaginem efficitur, qua res sensilis repraesentatur, ita ut animus sine huiusmodi speciebus corpora sentire nequeat. Hanc doctrinam, quam Scholastici a s. Augustino [2], et a s. Anselmo [3] didicerunt, fere omnes recentes philosophi [4] post Reidium [5] valde impugnarunt. At illam veritati prorsus consentaneam esse plane demonstratur hisce argumentis.

1° Cum ad cognitionem efficiendam quaedam coniunctio obiecti cogniti cum subiecto cognoscente requiratur, consequens est obiectum notitiam sui in animo gignere non posse, nisi animum ipsum quodammodo ingrediatur. Obiectum autem utrovis modo animum ingredi sumitur, scilicet vel per se ipsum, hoc est, per eadem principia, ex quibus constituitur, vel per speciem sui, quam in eo efficit. At non per se ipsum; namque obiectum per eadem principia, ex quibus constituitur, cum animo non aliter coniungi potest, quam si unum, idemque cum ipso fiat; id quod proprium pantheistarum commentum est. Restat igitur, ut per speciem, seu similitudinem sui cum animo coniungatur. « Nullum sensibile, scribit s. Bonaventura, movet potentiam, nisi mediante similitudine, quae egreditur ab obiecto, sicut proles a parente, et hoc . . . . necesse est in omni sensu [6] ».

2° Quo anima aliquid *actu* cognoscat, oportet, praeter facultatem cognoscendi, aliquod principium ei inesse, per quod facultas ad hoc,

---

cognitum. . . , sed magis existentiam cogniti in cognoscente » (*Qq. dispp., de Ver.*, q. II, a. 5 ad 15). Ex quibus perspicis Condillachum (*Traitè des sensations*, atque *Extrait du Traité* etc., *Oeuvr.* ed. cit., t. III passim), aliosque recentes vehementer in eo hallucinatos esse, quod pontem quaesiverint, non quo res obiectae in animam ingrediuntur, sed quo anima extra se egrediens res obiectas assequitur.

[1]) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, p. 2, a. 3, q. I *resol.* Cf s. Thom., I, q. LV, a. 1 c.

[2]) Cf *De Trin.*, lib. XI, c. 2.

[3]) Cf *Monol.*, c. 62, p. 202, ed. G. C. Ubaghs, Louvain 1854.

[4]) Cf Gallupp., *Lezz.* etc., lez. XXVII, t. I, p. 137 sqq, ed. cit.; Cousin, *Cours d' hist.* etc., leç. 21, *Oeuvr.*, ed. cit., ser. 2, vol. III, p. 225 sqq; Ubaghs, *Logic.*, p. 2, c. 2, § 7, p. 185-288, Louvain 1856.

[5]) *Recherches sur l' entend. hum.*, c. 2 passim; *Oeuvr.* ed. cit., t. II, p. 39 sqq.

[6]) *De reduct. art. ad Theol.* Cf s. Thom., *Qq. dispp., De Ver.*, q. II, a. 3 ad 8.

vel illud obiectum *actu* cognoscendum determinetur. Hoc autem principium intrinsecus ipsi facultati inesse debet, quia est illud, per quod ipsa hunc, vel illum actum cognoscendi exerit, et principium *formale*, seu forma appellatur, quia *forma* dicitur id, per quod aliquid est, vel operatur [1]. Iamvero haec forma non potest esse illa, quae in ipso subiecto cognoscente est, quia, cum subiectum cognoscens in suo *esse* actu sit, necesse foret ipsum semper actu cognoscere id, quod cognoscit; nec forma rei, prout in ipsa re cognita est, haec enim extra animam invenitur; sed debet esse forma, quae cum ipsa re cognita consentit, quia inter principium formale, per quod agens agit, et terminum actionis aliquam proportionem esse oportet. Atqui huiusmodi forma, quae forma quidem rei non est, sed cum ipsa consentit, et facultatem cognitricem ad actum perducit, non alia esse potest, nisi similitudo formae, quae est propria rei; haec autem similitudo ea est, quae *species* nuncupatur. Ergo forma, seu principium formale, quod facultatem cognoscendi ad actum reducit, non aliud, quam *species*, esse potest. « Sicut calor, inquit Angelicus Doctor, est principium formale calefactionis, ita species rei visae est principium formale visionis in oculo [2] ».

57. Ex hactenus dictis duo facile intelligere licet, quae ad naturam speciei sensibilis pertinent. Primum est, quod forma rei sensibilis aliter est in ipsa re, aliter in anima; si quidem in re est *entitative*, id est, *secundum suum esse reale*, in anima autem *intentionaliter*, id est, *secundum esse repraesentativum*. « Forma, ita docet s. Thomas, qua lapis est, non est in anima, sed similitudo eius [3] ». Alterum est, quod species sensiles sunt immateriales. Et sane species, ut iam diximus, est principium formale, quo anima cognoscit; atqui principium formale, quo agens agit, eiusdem naturae esse debet, ac ipsum agens; ergo, si anima est immaterialis, speciem quoque immaterialem esse oportet. Accedit quod species, per quam anima aliquid sentit, in ipsa anima, ut mox dicemus, efficitur; atqui quidquid in aliquo subiecto producitur, eiusdem, ac subiectum, naturae esse oportet [4]; ergo species sensibilis est aliquid immateriale [5]. Quan-

---

1) « Nulla operatio, ait Aquinas, convenit alicui, nisi per aliquam formam in ipso existentem »; *Qq. dispp.*, q. unic. *De Spir. creat.*, a. 2 c.

2) I, q. LVI, a. c. Ex allato argumento facile colligitur cum eodem sancto Doctore cognoscere res non in suis speciebus, sed per seipsas esse proprium solius Dei; quia, cum Ipse sit causa prima, atque effectrix omnium rerum, earum formas in se eminenter habet. Vid. *In lib. IV Sent.*. Dist. XLIX, q. II, a. 1 *sol.*, et, qui idem inculcavit, s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. III, part. 2, a. 2, q. 1 *resol.* — 3) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 11 ad 4.

4) Cf s. Thom., I, q. LXXV, a. 5 c.

5) Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XI, c. 2; s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVI, a. 11, q. 2 *ad arg.*; s. Thom., *Quodlib.* VIII, q. II, a. 3 c.

doquidem species sensibiles, quas Scholastici propugnarunt, sunt immateriales, liquet Cousinum, aliosque post eum vehementer falsos esse, quod species sensiles Scholasticorum non aliud, nisi *idola*, seu simulacra Democriti, ac Epicuri [1] esse putarunt [2].

Iam necesse est ut nonnullis obiectionibus contra theoriam specierum occurramus.

58. Obiic. 1° Animus res sensiles *immediate*, seu in seipsis apprehendit; ergo eas non apprehendit per species.

Resp. *Neg. cons.* Etenim, etsi animus per species res sensiles apprehendat, tamen eas *immediate*, seu in seipsis apprehendit. Enimvero res sensilis in seipsa apprehenditur, si res, quam species repraesentat, non vero ipsa species sit obiectum *quod cognitionis*, nempe terminus, in quem cognitio fertur. Sed in cognitione sensitiva non ipsa species, sed res, quam species repraesentat, est obiectum *quod* cognitionis; quia species est dumtaxat obiectum *quo* cognitionis, hoc est, principium, ex quo sensus ad rem, cuius species similitudo est, percipiendam determinatur. Res sensilis igitur in seipsa apprehenditur. « Species, ad rem ait s. Thomas, quae est in visu, non est id *quod* videtur, sed *quo* visus videt; quod autem videtur, est color, qui est in corpore [3] ».

59. Quod ut planius intelligatur, sciendum est rem *in seipsa*, seu *immediate* cognosci, si per speciem ipsi propriam cognoscatur, *sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis*; *in alio* autem, vel *mediate*, si per speciem alterius in illius notitiam deveniatur, sicut *cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel cum homo cognoscitur in sua imagine* [4]. Atqui species sensiles sunt species propriae rerum, quia, ut paulo post demonstrabimus, ab ipsis rebus in animo efficiuntur. Ergo, etsi res sensiles per earum species sentiamus, tamen eas in seipsis sentimus. Apposite B. Alb. M.: «Sensus per hoc, quod species est sensibilium, sensibilia *immediate* accipit [5] ».

60. Ex his vides turpiter hallucinari recentes philosophos, qui post Reidium doctrinam aristotelico-scholasticam specierum cum lockiana confundentes, apprehensionem rerum externarum, secundum

---

[1]) Democritus, et Epicurus in ea sententia versati sunt, minimas quasdam particulas a corporibus avulsas, et eorum simulacrum praeferentes, huc, atque illuc in aere circumvolitare, ab eisque, ubi per organa sensoria ad animam appulerint, sensationes rerum in nobis effici. Has tenuissimas partes *idola*, *typos*, *imagines* dixere. Huius sententiae absurditatem s. Augustinus (*Epist.* CXVIII, c. 3), ne de aliis dicamus, validis argumentis ostendit.

[2]) *Cours d' histoire* etc., leç. 9, *Oeuvr.* t. I, p. 197, Bruxelles 1840.

[3]) *In lib. III De Anim.*, lect. IX, et passim.

[4]) Cf I, q. XII, a. 9 c., et q. XIV, a. 5 c.

[5]) *In Eth. lib. IV*, tract. II, c. 18.

Scholasticos, mediatam, non vero immediatam esse omnes ad unum dictitant. Haec procul dubio sententia Lockii fuit; hic enim nos res sensiles non in se ipsis, sed in earum imaginibus apprehendere autumavit. Sed Scholastici non solum huic opinioni Lockii non praeluserunt, sed etiam illud, quod Reidius Lockio iure, meritoque obiecit, probe adnotarunt, scilicet hanc opinionem ad idealismum ducere. Revera ipsi sanxerunt, 1° si animus species dumtaxat cognosceret, scientiam nostram non circa res, sed circa ideas versari oportere; 2° huiusmodi scopulum vitari, si species non obiectum *quod*, sed obiectum *quo* cognitionis dicantur [1].

61. Obiic. 2° Inter species, et res, quas illae repraesentare dicuntur, nulla analogia, sive proportio existit; quia species sunt immateriales, res autem sunt materiales. Atqui illorum, inter quae nulla analogia existit, unum ad alterius notitiam non ducit. Ergo fieri nequit, ut per species notitias rerum sensilium apprehendamus.

62. Resp. *Dist. mai.*, nulla analogia secundum naturam, *conc. mai.*; secundum repraesentationem, *neg. mai. Dist.* eodem modo *min.*; *neg. cons.* Et sane inter species, atque res adest *convenientia secundum repraesentationem* [2]: quia species illud ipsum, quod in re est *realiter*, in se *repraesentative* continet. Non oportet autem, ut illud, quod rem aliquam repraesentat, eiusdem naturae sit, ac res, quam repraesentat. E. g., statua Herculis Herculem optime repraesentat, quia forma utriusque eadem est, licet aliter in Hercule, aliter in eius statua sit [3]. Quapropter nihil prohibet, quominus species incorporeae res corporeas repraesentant. Quin immo animus nonnisi per speciem incorpoream res corporeas cognoscere potest; quia, cum animus simplex sit, nequit corporeum, quod multiplex est, simul totum apprehendere, nisi per quidquam medium simplex ipsi exhibeatur.

63. Inst. *Simile simili cognoscitur*; ergo animus per species incorporeas res corporeas cognoscere nequit.

64. Resp. *Dist. ant.*, quatenus subiectum cognoscens, et obiectum cognitum in se considerata similem naturam expostulant, *neg. ant.*; quatenus in actu cognitionis unum alteri simile sit oportet, *conc. ant.*; *neg. cons.* Re quidem vera, si obiectum cognitionis similis naturae, ac subiectum, esse oporteret, tenendum foret vel secundum idealistas animum nostrum non posse percipere corpora, vel secundum materialistas animum esse corporeum [4]. Quapropter illud effatum: *Simile simili cognoscitur*, de subiecto, atque obiecto cognitionis non in

---

[1]) Cf s. Thom., I, q. LXXXV, a. 2 c., et Henr. Gand., *Summ.*, a. I, q. I, n. 7, 28, et q. II, n. 15, 16. — [2]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 9 ad 3.

[3]) *Ibid.*, q. X, a. 4 ad 4.

[4]) Cf s. Thom., I, q. LXXXIV, a. 2 c.

se seorsum spectatis, sed in actu cognitionis coniunctis intelligendum est. Et sane, uti ex dictis patet, subiectum in actu cognitionis obiecto fit simile ex eo quod huius similitudine informatur, atque obiectum subiecto fit simile, cum ab eo apprehenditur, eo quod per sui similitudinem in sensum transfertur [1]. Iam illud effatum, si hoc modo explicetur, quo re vera intelligendum est, specierum theoriam potius adstruit, quam impugnet.

ARTICVLVS QVARTVS

Quomodo species sensiles efficiantur, exponitur

65. Postquam animum sine speciebus sensilibus corpora sentire non posse demonstratum est, ratio ordinis expostulat, ut modus, quo illae species efficiuntur, a nobis explicetur.

In primis statuendum est ad sensationem efficiendam tria expostulari. Horum primum est obiectum sensile, quod sensationem efficiendi capax est; alterum est *organum sensorium*, seu illa pars corporis, in qua vis sentiendi, tamquam in subiecto, inest; cum enim sensilia sint corpora, animam afficere nequeunt, nisi per corpus, quod anima coniunctum sibi habet [2]; tertium est medium, cuius ope obiectum sensile cum organo proprio coniungitur [3].

---

[1]) Cf Alb. M., *De Anim.*, lib. II, tract. III, c. 1, n. 71; et s. Thom., *In lib. II de Anim.*, lect. XIII.

[2]) Cum animus res externas sine organis corporeis sentire nequeat, necesse est cuique sensationum speciei proprium organum speciale esse. Ex quo facile perspicitur abnormem esse magnetismi animalis fautorum sententiam, qui in somno magnetico vim videndi in alias corporis partes transferri pertendunt. Et sane, si vis videndi in aliam partem corporis transferretur, haec pars structuram oculorum adquireret. Ast id observationi, et rationi repugnat. Nam observatio patefacit, cum vim videndi ab oculis in alias partes corporis transferri Mesmeristae dicunt, partium structuram minime mutari; et ratio evincit hanc mutationem non posse fieri, quia, cum haec immutatio ad essentiam corporis pertineat, naturam corporis mutaret. Quod si animus in somno magnetico videre dicatur per alias partes corporis, ex eo quod, cum novas facultates in se latentes evolvat, sine auxilio ullius organi corporei videt, id absurdum esse patet tum ex eo quod, ut iam demonstravimus (p. 243), facultates latentes in anima esse nequeunt, tum ex eo quod repugnat animam videre res externas per partes corporis, quin hae quidquam ad visionem conferant. Multa egregia de hac re videre licet in nupero libro, *Sulla causa de' fenomeni mesmerici*, 2 voll. in-8°, Bergamo 1856; nec non Caroli, *Del Magnetismo animale* etc. Napoli 1856.

[3]) Hoc medium etiam in sensationibus gustus, et tactus fere omnes Scholastici, duce Aristotele, admittunt, atque illud esse docent aliquid internum, nempe carnem. Vid. Arist., *De Anim.*, lib. II, c. 11, et s. Thom., in h. l., lect. XXII-XXIII.

66. His praestitutis, propositam quaestionem dirimendam esse censemus hoc modo: Species non efficiuntur ex eo quod aliquid substantiale, vel accidentale a corporibus distrahitur, atque in animam ingreditur, sed ab obiectis actione sua in anima producuntur. « Sensus, ait s. Augustinus, accipit speciem ab eo corpore, quod sentitur [1] ». Re sane vera, nihil substantiale a corporibus avulsum in animum illabi potest; quia, cum animus sit incorporeus, liquet « non opus esse, ut idem sanctus Doctor inquit, neque fieri posse, ut incorporeus animus adventu, atque contactu corporearum imaginum cogitet [2] »; neque aliquid accidentale, alioquin accidens in actu migrationis sine subiecto existeret. Quapropter, cum species non sit aliquid neque substantiale, neque accidentale, quod a corpore distractum in animum ingreditur, restat, ut obiectum actione sua illam producat. Hanc autem ab obiecto nonnisi in sensu, sive in anima, quae per organum sensorium sentit, effici, colligere licet tum ex eo quod species ideo expostulatur, ut anima possit per ipsam cum re sensili coniungi, atque istam cognoscere [3], tum ex eo quod species repraesentatrix rei est, atque hanc vim repraesentandi profecto non ex se habet, sed prout a sensu excipitur [4].

67. Ut propositionis, quam propugnamus, veritas clarius patescat, monendum est cum Suaresio [5] satis non esse praesentiam obiecti sensilis, sed eius actionem expostulari, ut sensus illud assequatur. Nam facultas, cum intrinsecus ad aliquid agendum indifferens sit, nonnisi per illud, quod intrinsecus ei inest, ad agendum aliquid determinari potest. Quapropter satis non est rem extrinsecus facultati obiici, sed necesse est, ut vim eius ad se revocet, eamque ad actum determinet. Atqui res extrinsecus obiecta facultatem ad actum determinare nequit, nisi quidquam in animum agat. Ergo res obiecta aliquid in facultatem agat necesse est. Porro huiusmodi actio in eo consistit, quod res obiecta in sensu speciem sui producit, quia species rei obiectae est, ut diximus, principium, quod sensum ad actum determinat.

---

1) *De Trin.*, lib. XI, c. 8; cf *De Civ. Dei*, lib. X, c. 27.

2) *Epist.* CXVIII, c. 3. Neque, ut *ibidem* advertit sanctus Doctor, si animus corporeus esse putetur, intelligi posset, quomodo ingentium rerum imagines in adeo brevem animum ingredi queant. Cf p. 247, not. 1.

3) Cf p. 245.

4) Exinde patescit, in iis sensibus, qui speciem a re obiecta per medium accipiunt, rem non producere speciem in ipso medio, sed ita medium afficere, ut in sensu a se remoto speciem imprimere valeat. Hinc species non est, ut placuit Scotistis (cf Scot., *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. 1), qualitas primum in parte medii sensui proxima producta, exindeque ad sensum porrecta; sed est affectio animae ab obiecto in ea producta.

5) Suarez, *De Anim.*, p. 107 sqq.

68. Obiic. 1° Fieri nequit, ut corpus in spiritum aliquid agat, proindeque spiritus a corpore patiatur. Ergo fieri nequit, ut sensile speciem suam in sensu imprimat, eamque sensus excipiat.

69. Resp. *Dist. ant.*, si spiritus sit purus, sive corporis expers, *conc. ant.*; sin cum corpore naturaliter coniungatur, *neg. ant.*; *neg. cons.* Et sane, ultro concedimus neque corpora posse aliquid directe, et immediate in spiritum agere, neque idcirco spiritum posse directe et immediate quidquam a corpore pati. Nam, cum passio proprie, et stricte accepta, ut s. Thomas inquit [1], immutationem materialem in patiente producat, anima, quae transmutationis materialis capax non est, quidquam a corpore immediate pati nequit, nihilque idcirco corpus directe, et immediate in animam agere potest. At vero contendimus sensile non agere quidquam directe, et immediate in animam, sed in organa corporis, et quoniam haec animata sunt, inde fieri, ut anima per corpus, et cum corpore, quod informat, aliquid a sensili compatiatur. « Sensibilia non agunt in animam, sed potius in organa corporum, et in illa possunt agere; organa autem sunt animata, et ita provenit motus sensibilium usque animam [2] ».

70. Inst. Corpus est materiale; ergo speciem immaterialem in sensu producere nequit.

71. Resp. *Dist. cons.*, in sensu, quatenus est organum corporeum, *conc. cons.*; quatenus virtute animae informatur, *neg. cons.* Responsio patet ex dictis. Etenim organum sensorium, prout corporeum est, actionem rei corporeae excipit; prout autem virtute animae informatur, actionem illam modo consentaneo naturae animae, nempe immaterialiter, excipit [3].

72. Obiic. 2° Si species sensibilis ab obiecto in sensu produceretur, oporteret obiectum sensile ante sensionem aliquid ad ipsam efficiendam producere. Atqui absurdum consequens. Ergo et antecedens.

73. Resp. *neg. min.* Prob. *min.* Obiectum sensile est terminus sensationis; ergo fieri non potest, ut ante ipsam sensationem aliquid ad eam efficiendam conferat.

74. Resp. *Dist. ant.*, est terminus, qui ab ipsa sensatione non producitur, *conc. ant.*; qui ab ipsa sensatione producitur, *neg. ant.*; *neg.*

---

1) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXVI, a. 2 c.

2) Alb. M., *De Anim.*, lib. II, tract. 3. Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XI, c. 2. S. Thomas, postquam demonstravit animam non posse aliquid *proprie* a corpore pati, sed tantum per *accidens*, nempe ex eo quod cum corpore copulatur, adnotavit id duplici modo evenire, quia anima duobus modis cum corpore coniungitur, scilicet prout corpus vivificat, et prout illud movet. Prout corpus vivificat, passiones experitur, quae a rebus obiectis in corpore producuntur; prout vero movet corpus, passiones experitur, quas ipsa in corpore producit; quarum passionum illae corporales, hae animales audiunt; *loc. cit.*

3) Cf Alb. M., *ibid.*

cons. Re quidem vera, obiectum, quod est terminus alicuius actionis, non potest ante ipsam actionem existere, atque aliquid ad eam efficiendam conferre, cum terminus actionis per ipsam actionem producatur; at quia terminus facultatis sentientis non producitur per ipsam actionem potentiae, idcirco ipsum ad eam efficiendam aliquid conferre haud repugnat [1].

ARTICVLVS QVINTVS

De elementis cognitionis sensitivae

75. Quandoquidem obiectum sensibilitatis, et modum, quo ipsa ad actum reducitur, exploravimus, haud difficile est nosse elementa, ex quibus actus sentiendi constituitur.

Ut cognitio sensitiva alicuius rei efficiatur, praeter actionem, qua obiectum exterius speciem suam in sensum immittit [2], duplici operatione sensus opus est; scilicet una , qua sensus speciem rei in se suscipit , atque alia, qua sensus rem per speciem eius in se susceptam apprehendit. Prima operatio una cum actione rei in organum constituit illud, quod dicitur *sensatio*; altera autem ea est, quae *perceptio* nuncupatur.

76. Atque in primis, satis non esse actionem rei obiectae in sensum, sed requiri etiam *reactionem* sensus in rem obiectam ex eo praecipue colligitur, quod sensatio est quidam actus vitalis. Nam, cum viventia se ex vi sibi insita ad actum moveant, consequens est, etsi sensus a re obiecta ad sentiendum determinetur, ipsum tamen se ex vi sibi insita ad sentiendum movere. Atqui nihil potest seipsum movere, nisi quidquam agat. Ergo sensum aliquid in sensatione agere [3] certo certius est.

77. Quae cum ita sint, audiendi non sunt Lockius , Condillachus , aliique, qui post veteres Democriticos , et Epicuraeos tenent sensationem esse meram passionem, sive, ut aiunt, *capacitatem receptivam* animae. Sensatio enim, ut iam ostensum est , ab actione rei obiectae in organum sensorium, atque a reactione sensus in obiectum producitur, ita ut anima hoc ipso, quod aliquid patitur, aliquid etiam ipsa agat.

78. Illud hic monendum est, etsi anima aliquid et ipsa in sensatione agat, huiusmodi tamen actionem *operationem passivam* dici, propterea quod anima nihil aliud ad sensationis effectionem producit,

---

[1]) Cf Suarez, loc. cit. — [2]) Cf p. 250.

[3]) Cf s. Aug., *De Mus.*, lib. VI, c. 9, n. 14, ubi deducit, cum corpus a sensili aliquid patitur, animam *passionibus eius ire obviam.* Quae verba explicans Scotus (*In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 7, n. 36), inquit: *hoc igitur occurrere est coagere.*

quam quod actionem rei externae in se recipit, seque illius terminum constituit [1].

79. Postquam autem sensus speciem ab obiecto hausit, nova operatio, scilicet qua ipse rem a specie repraesentatam apprehendit, requiritur, eaque, ut diximus, *perceptio* vocatur. Et sane, si species sensilis non est id, quod sensus cognoscit [2], nemo non videt sensum non posse sensile cognoscere ex eo dumtaxat, quod speciem ab ipso in organo impressam suscipit, sed opus illi esse, ut per speciem susceptam in rem ipsam vim suam *intendat*, ad eamque *convertatur* [3]. Haec perceptio, quippe quae ab anima immediate proficiscitur, est *operatio activa* ipsius animae. « Sentire quantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis, nominat passionem...; sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum per speciem, nominat operationem, quae dicitur motus sensus [4] ».

80. Ex his, quae circa elementa cognitionis sensitivae disseruimus, nonnulla corollaria sponte veluti sua fluunt, quae e re est hic innuere.

1° Cognitio obiecti immediate efficitur ab *intentione sensus* in sensile, seu ab illa actione, qua sensus in obiectum a specie repraesentatum fertur. Susceptio autem speciei ad cognitionem sensilem aliquid confert, quatenus species est id, quo sensus rem externam apprehendit, atque id, quod sensum ad actum apprehensionis determinat. Denique ab actione obiecti in sensum illa cognitio pendet *mediate*, seu *ratione originis*, hoc est, quatenus species, per quam sensus apprehendit sensile, ab hoc ipso sensili in anima producitur. Quapropter cognitio sensilis a sentiente, et sensili fit. « Visio corporalis, inquit s. Thomas, non procedit tantum a specie exterioris corporis, sed simul cum hoc a sensu videntis [5] ». Ast ita tamen, ut praecipue a sensu proficiscatur. « Ipsa visio, inquit idem sanctus Doctor, secundum rei veritatem non est passio corporalis, sed principalis eius causa est virtus videntis [6] ». Ex quibus colligitur, quam turpiter fallantur Broussais [7], aliique materialistae, atque inter spiritualistas Cabanisius [8], quod cognitionem rei sensilis totam, quanta est, a sola

---

[1]) Cf s. Thom., *In lib. III de Anim.*, lect. II. — [2]) Cf p. 247.

[3]) Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XI, c. 2, et s. Thom., *Quodlib.* VII, q. I. a. 2 ad 1.

[4]) *In lib. I Sent.*, Dist. XL, q. I, a. 1 ad 1.

[5]) I, q. XCIII, a. 6 ad 4.

[6]) *De ente, et ess.*, lib. I, c. 7. Cf s. Aug., *Solil.*, lib. I, c. 6; *De Trin.*, lib. XI, c. 2.

[7]) *De l' Irritation et de la Follie*, passim, Paris 1839.

[8]) *Lettre posthume à M. F. sur les causes premières* avec des notes de M. Berard, Paris 1824. Hic, quamvis suis placitis materialismo faveat, tamen se spiritualismum profiteri gloriatur.

actione corporis in animam derivandam esse censent. Iam contra materialistas observamus perceptionem rei sensilis, ut in *Anthropologia* ostendemus, subiectum sentiens, quod simplex sit, expostulat; quare a sola actione obiecti, quod corporeum est, produci nequit. Spiritualistis vero obiicimus, si subiectum sentiens, ipsis concedentibus, est simplex, etiam simplicem esse oportere actionem sentientem, qua illud res externas apprehendit. Atqui actionem simplicem esse effectum solius obiecti haud possibile est; si quidem, cum hoc sit corpus, corpoream actionem eius esse oportet. Ergo perceptio rei sensilis a sola actione obiecti effici nequit.

2° Facile erroris redarguitur Reidii opinio, qui non connexionem, sed dumtaxat quamdam consecutionem inter actionem rei externae in organum, sive impressionem, sensationem, et perceptionem agnovit [1]. Enimvero, in primis, adeo falsum est inter actionem obiecti, et sensationem connexionem deesse, ut potius utraque unam operationem constituat, quae relata ad obiectum, a quo proficiscitur, est actio, et relata ad sensum, in quo perficitur, est passio [2]. Etenim sensatio, ut diximus, in eo consistit, quod anima, dum speciem obiecti in se suscipit, se terminum constituit illius actionis, quam obiectum in organo producit [3]. Item connexio inter sensationem, atque perceptionem invenitur. Nam, sensatio ad perceptionem efficiendam aliquid agit; quia anima per susceptionem speciei, in qua sensationem consistere diximus, versus obiectum convertitur, illudque apprehendit [4]. Atqui inter causam, et effectum non consecutionis, sed connexionis vinculum intercedit. Ergo inter sensationem, et perceptionem connexio existere debet [5].

---

1) *Recherches sur l' entend. hum.*, c. 2, passim. *Essais sur les facultès intellectuelles* etc., Ess. II, c. 5, 16, 18, 20; Ess. IV, c. 2, 3; Ess. VI, c. 5.

2) Cf s. Thom., *In lib. III de Anim.*, lect. II.

3) Cf p. 252-253. Ex his perspicitur deceptum esse Galluppium, qui (*Lezz.* etc., lez. 28, vol. I, p. 145, et 146, ed. cit.), etsi connexionem inter impressionem rei obiectae, et sensationem agnoverit, tamen has esse duas distinctas animae affectiones putavit.

4) Cf p. 253.

5) Quoniam sensatio perceptionem, seu cognitionem rei externae naturaliter coniunctam habet, colligitur ipsam non consistere, quemadmodum ipse Reidius (ll. citt.), et Paffeus (*De la sensibilitè*, c. 1, 2, 5, et passim, Paris 1832) contendunt, in quodam elemento *pathologico*, ita ut nihil aliud, nisi affectionem gratam, vel ingratam exhibeat. Ceterum, haec sententia ex eo etiam falsa perspicitur, quod passiones voluptatis et doloris non sunt obiecta sensuum; siquidem, ut s. Thomas inquit, « sensibile est perfectio sentientis, in quantum huiusmodi, sicut et intelligibile intelligentis. Unde aliquid sensatum et intellectum non infert dolorem vel tristitiam, in quantum huiusmodi; sed in quantum est nocivum, vel apprehenditur ut nocivum » (*Qq. dispp.*, q. XXVI,

3º Omnis sensatio, sive perceptio sensitiva ipsa per se obiectum suum patefacit, sive, ut aiunt, est *obiectiva*. Enimvero sensatio, ut ante vidimus, ex eo efficitur, quod sensus per formam repraesentatricem obiecti cum ipso obiecto coniungitur. Sed forma repraesentatrix obiectum, quod repraesentatur, necessario requirit. Ergo sensatio ad obiectum necessario refertur, ideoque obiectiva est. Praeterea explorata res est animam in sensatione ad obiectum, tamquam patiens ad agens, referri; quia sensatio est operatio passiva, cuius terminus est suscipere actionem rei externae productam in organo sensorio. Hinc, quoniam omne patiens necessario refertur ad agens, sensationem necessario ad obiectum referri, ideoque natura sua obiectivam esse pro certo habendum est. Quod si omnis sensatio est obiectiva, liquet obiectivam etiam esse omnem perceptionem; quia perceptio in eo consistit, quod sensus in ipsum sensationis obiectum vim suam intendit. Denique obiectum perceptionis sensitivae, ut supra ostendimus, non est species, quam res externa in organo imprimit, sed est ipsa res externa; atqui in hoc natura obiectiva perceptionis sita est; ergo perceptio natura sua obiectum externum refert [1].

De pass. anim., a. 1 c.; cf etiam *In lib. III Sent.*, Dist. XV, q. II, a. 1 sol. 2). Adhaec passiones voluptatis et doloris ad diversas facultates, ac sensationes, pertinere idem sanctus Doctor ex eo etiam evicit, quod ipsae diverso modo perficiuntur. Nam sensatio semper a corpore ad animum; voluptas autem et dolor quandoque ab animo ad corpus procedit, quia sensatio fit per speciem, quam animus a rebus externis accipit, et passio voluptatis aut doloris per immutationem, quam animus in corpore producit (*De Ver.*, loc. cit., a. 2 c.). Illud tamen haud negandum censemus, nempe nullam esse sensationem omnis elementi pathologici expertem. Nam fieri non potest, ut id, quod sensus sentit, non sit ipsi consentaneum, aut dissentaneum. Sed id, quod est naturae sentienti consentaneum, principium voluptatis est, atque id, quod est ipsi dissentaneum, est principium doloris. Oportet igitur, ut cum qualibet sensatione aliqua voluptas, aut dolor coniungatur. Cf s. Thom., *In lib. II De Anim.*, lect. I et V.

[1]) Praestat hac in re aliquid de sententia Rosminii innuere. Cl. Auctor tenuit, perceptionem sensitivam neque esse subiectivam, quia aliquid extra subiectum refert, neque obiectivam, quia cum illud, quod extra subiectum refert, non sit determinatum et singulare, ipsum tamquam obiectum proprium non refert; quocirca illam *extra-subiectivam* dixit. Ipse ad hanc sententiam ex eo adductus est, quod putavit sensationes non esse nisi immutationes sensus corporeo-fundamentalis, quem animus, ob suam cum corpore unionem, perenniter habet. Nam, cum animus perennem sensum sui corporis habeat, efficitur, ut quoties res externae aliquid in corpus agunt, nullum sensum sui in animo immediate gignant, sed sensum fundamentalem corporis immutent; proindeque animus immutationes a rebus in illo sensu factas, non vero res ipsas sentiat. Ex quo intelligitur, cum res obiecta sensum immutat, animum aliquid indeterminatum extra se positum, sed non rem ipsam sentire (*Saggio* etc., sez. V, part. 5, vol. II, p. 185 sqq; sez. VI, part. 3, vol. III, p. 94 sqq,

ARTICVLVS SEXTVS

De sensu communi

81. Quisquis novit se non solum sentire, seu percipere res extrinsecus obiectas, sed etiam ipsas sensationes, earumque differentias. Haec facultas, qua anima sensionum suarum existentiam, et differentias cognoscit, illa est, quae nomine *sensus communis* a Scholasticis designatur. Ut hanc specialem facultatem in anima re vera esse patescat, tria inquirere necesse est, scilicet 1° num anima aliqua facultate opus habeat, ut sensationes suas, earumque differentias apprehendat; 2° num huiusmodi facultas sentiens sit oportet; 3° num, si sentiens est, a sensibus exterioribus distinguatur.

82. Solutio primae quaestionis in promptu est. Namque anima nihil sine facultatibus agere potest; atqui perceptio sensionum, atque differentiarum, quae inter illas sunt, quoddam genus actionis est; ergo anima aliqua facultate ad id operis procul dubio pollere debet.

83. Ad alterum quod spectat, non pauci philosophi perceptionem sensionum a quodam principio intellectivo derivandam esse putarunt, eamque vel cum Malebranchio [1] cuidam functioni intellectus, vel cum Reidio [2] cuidam speciali facultati intellectivae, quam *conscientiam* appellant, tribuerunt. At nos sententiam Aristotelis [3], quam s. Augustinus, et omnes Scholastici vehementer propugnarunt, se-

---

Torino 1853). Verum haec doctrina Rosminii de sensu corporeo-fundamentali, quin de eius falsitate hic dicamus, nihil ad discrimen inter *obiectivum* et *extra-subiectivum* statuendum confert. Enimvero, quaelibet immutatio sensus fundamentalis, quae perceptionem sensitivam, secundum Rosminium, constituit, est passio ipsius sensus. At omnis passio sensus, ut ante diximus, ad illud obiectum, quod in sensum aliquid agit, natura sua refertur. Ergo omnis immutatio ad illud singulare obiectum, a quo producitur, necessario refertur. Iamvero, si omnis immutatio sensus fundamentalis ad certum et singulare obiectum refertur, consequitur, animum nostrum, cum immutationem quamdam sensus fundamentalis sentit, rem ipsam, ex qua illa immutatio efficitur, sentire. Inde intelligis perceptionem sensitivam, ex ipsa doctrina Rosminii, ad corpus singulare, non vero ad corpus indeterminate acceptum referri, ideoque esse obiectivam. Ad haec, si perceptio sensitiva aliquid extra subiectum positum praesefert, hoc aliquid non corpus universe, et indeterminate spectatum, sed aliquod singulare corpus esse debet; namque res externae, Rosminio concedente, ad sensum referuntur, prout singulares sunt. Ex quo patescit prorsus nullum esse discrimen, quod inter *obiectivum*, atque *extra-subiectivum* Rosminius commentus est.

[1]) *De inquir. verit.*, lib. I, c. 1, n. 1; cf *ibid.*, c. 13, n. 4, ed. cit.

[2]) *Essais sur les facult. intell.*, Ess. I, c. 1, *Oeuvr.*, ed. cit., t. III, p. 25, 26, 48-50; Ess. VI, c. 5, t. V, p. 76, 90.

[3]) *De Anim.*, lib. III, c. 2.

cuti, animam per aliquam specialem facultatem sentientem sensationes suas, earumque differentias percipere arbitramur. Atque in primis monemus ab Aristotele, eiusque sectatoribus existimatam non esse sentientem illam facultatem, qua, quid sit sentire, quidque sit illud, per quod diversae sensionum species inter se differant, cognoscitur, cum id ad intellectum pertinere extra omnem controversiam positum sit; sed illam facultatem, qua sensiones in anima fieri, easque abs se invicem discriminari comperitur. Iam quin anima hac facultate sentiente vere polleat, dubitandum non est. Etenim sensiones, earumque differentiae, utpote quae in diversis immutationibus sensuum consistunt, non sunt, nisi quaedam facta sensilia. Atqui natura cuiusque facultatis ex natura obiecti, circa quod versatur, dignoscenda est. Ergo facultas, qua sensationes, earumque differentiae apprehenduntur, sentiens esse debet [1]. Idem ex eo confirmatur, quod bruta differentias sensionum sentire exploratum est, alioquin utilia sectari, et a noxiis abhorrere non possent; atqui bruta intellectu carent; ergo cognoscere sensationes, atque ipsarum differentias est sensus, non intellectus [2].

84. Restat, ut inquiramus, utrum, necne haec facultas sentiens, qua sensationes, harumque differentiae percipiuntur, a sensibus exterioribus discriminetur. Condillachus, quem alii sensistae secuti sunt, censuit proprium esse cuiusque facultatis sentientis sensiones suas sentire, easque ab aliis distinguere [3]. At vehementer falsus est. Et sane, quod ad sensationes attinet, si ipse sensus, qui rem exterius obiectam percipit, sensationem suam perciperet, eam vel eodem actu, quo rem obiectam sentit, vel actu diverso sentiat necesse est. Atqui neutrum fieri nequit. Nam primo, si sensus uno actu rem externam, et altero sensationem sentiret, prior actus, nempe perceptio rei exterioris, esset obiectum posterioris actus, quo ipsa perceptio rei apprehenditur. At si res ita se haberet, sensum, cum ipsam suam operationem percipit, supra se ipsum converti, ideoque potentiam reflexivam esse dicendum foret; id quod, ut suo loco ostendetur, longe absurdum est [4]. Secundo sensus ne per unicam quidem, eamdemque operationem, qua sentit obiectum, operationem ipsam cognoscere potest. Enimvero, obiectum, quod sensus sentit, et operatio, qua illud sentit, non solum sunt duae res distinctae, sed etiam naturam diversam habent; quia obiectum sensus est res corporea, et perceptio ipsius est aliquid simplex, cum sensus speciem rei obiec-

---

[1]) Cf s. Thom., *In lib. III De Anim.*, lect. III.

[2]) Cf s. Aug., *De lib. arb.* lib. II, c. 10.

[3]) *Essai sur l' origine des connaissances humaines*, part. I, sect. 2, c. 1, § 13, p. 49, 50, *Oeuvr.* t. I, ed. cit.

[4]) Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 5 ad 3.

tae in se immaterialiter recipiat. Atqui nulla facultas unica operatione duo obiecta distincta, immo diversa attingere potest. Ergo fieri nequit, ut sensus per unam, eamdemque operationem obiectum sensile, et sensationem suam sentiat [1].

85. Quod de perceptione sensionum diximus, de perceptione differentiarum, quae inter ipsas sunt, etiam tenendum est. Nam, si anima ipsis sensibus specialibus differentias sensationum perciperet, id aut unicuique seorsum, aut cunctis simul tribuendum esset. At utrumque absurdum est. Primum, quia, si quilibet sensus sensiones suas percipere non potest, eo minus percipere potest ipsas a sensationibus reliquorum sensuum differre; si quidem « impossibile est, ut ad hanc rem Scotus inquit, cognoscere differentiam aliquorum, non cognitis terminis [2] ». Alterum vero, quia, si plures sensus diversorum obiectorum sensilium differentias apprehenderent, eos simul ipsa diversa obiecta sensilia apprehendere dicendum foret; differentia enim, quae inter duo intercedit, percipi non potest, nisi ab eo, qui simul haec duo percipit. Atqui sensus, cum sint potentiae inter se distinctae, simul diversa obiecta sensilia apprehendere nequeunt. Ergo fieri non potest, ut plures sensus differentiam obiectorum sensilium apprehendant. E. g., cum visus percipiat colorem, non vero sonum, et auditus sonum, non autem colorem, differentiam inter colorem, et sonum ab his sensibus apprehendi haud possibile est [3]. Neque dicas id ex eo fieri, quod diversae sensationes in aliquem specialem sensum conveniunt; nam, si ita res se haberet, anima per unum, non per plures sensus differentiam diversorum obiectorum perciperet; id autem contra hypothesim est.

86. Ea, quae hucusque statuimus, sub uno velut aspectu contemplantibus palam fit admittendam esse illam facultatem, quam Scholastici *sensus communis* nomine designabant. Enimvero nos, ut dictum est, non modo percipimus res extrinsecus obiectas, sed etiam percipimus, quod illas percipimus, quodque eae ab se differunt. Iam quoniam nihil sine aliqua facultate cognoscere nobis licet, necesse est aliquam inesse animae nostrae facultatem, per quam perceptiones appercipimus, earumque differentias cognoscimus. Huiusmodi facultatem esse sentientem oportet, quippe quod cum perceptiones, tum differentiae illarum sensile quidquam sunt. Haec facultas sentiendi neque aliquis specialis sensus, neque omnes simul sumpti esse possunt. Necesse igitur est animam, praeter quinque sensus speciales, alio pollere, cuius ope illorum actiones, et differentias percipiat.

---

[1]) Cf s. Aug., *De lib. arb.*, lib. II, c. 3, n. 9, et s. Thom., *ibid.*, loc. cit.

[2]) *De Anim.*, q. IX, n. 8.

[3]) Cf Alb. M., *De Hom.*, tract. XXXIV, c. 1, n. 1, et s. Thom., *In lib. III de Anim.*, lect. III.

Huiusmodi sensus ille est, quem Scholastici *sensum communem* appellabant. Ergo sensus communis, quem Scholastici post Stagiritam, et s. Augustinum explicuere, admittendus est.

87. Statuta sensus communis existentia, tria investigemus necesse est: 1° utrum, necne sensus communis ipsa obiecta sensuum propriorum percipiat; 2° num inter sensum communem, et sensus proprios aliqua connexio existat; 3° quomodo ipse actionem suam exerceat.

Ad primum quod spectat, duplex obiectum sensus communis distinguitur: unum *proprium*, et *primarium*, scilicet, ut ex dictis conficitur, sensationes sensuum propriorum, earumque differentiae; alterum *indirectum*, et *secundarium*, nempe obiecta sensuum propriorum. Re quidem vera, cum sensiones ab obiectis suis seiunctae concipi nequeant, nos, quemadmodum aliqua sensatione affici non possumus, quin aliquid sentiamus, ita non possumus sentire, quod aliquid sentimus, nisi hoc ipsum, quod sentire sentimus, una sentiamus. Praeterea sensiones illae diversae sunt, quia ad diversa obiecta, seu ad res externas diversis modis spectatas referuntur. Hinc, quoniam nos per sensum communem percipimus quod illae diversae sunt, etiam obiecta, ad quae referuntur, percipiamus oportet [1]. Ex his illud quoque colligitur, cognitionem obiectorum sensilium a sensu communi perfici. Et sane cognitio sensitiva ex eo perficitur, quod anima se obiecta sensilia sentire, atque ea inter se diversa esse sentit; atqui id per speciales sensus percipi non potest; ergo perfecta cognitio sensilium per sensum communem obtinetur [2].

88. Quod ad alterum attinet, quamdam connexionem inter sensum communem, et sensus proprios existere indubium est. Quod ut facile perspiciatur, sciendum in primis est, quoniam anima praeter quinque sensus proprios sensum communem quoque habet, inesse corpori non solum organa peculiaria sensuum propriorum, sed etiam organum sensus communis, scilicet quoddam commune sensorium, propterea quod quaelibet facultas sentiens organum sui proprium in corpore habet [3]. Huiusmodi commune sensorium, sententia Galeni [4], s. Augustini [5], s. Thomae [6], aliorumque Scholasticorum, quae communi physiologorum recentium calculo comprobatur, est *encephalum*, sive, ut aiunt, systema cerebro-spinale. Hoc enim systema,

---

[1]) Cf s. Aug., *De lib. arb.*, lib. II, c. 4, n. 10; Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. XXII, a. 1, n. 2; s. Thom., *Cont. Gent.*, lib. II, c. 74, et *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XV, a. 1, arg. 4, et 10 *Sed contra*.

[2]) Cf Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. XXXIII, a. 2.

[3]) Cf s. Thom., *In lib. III de Anim.*, lect. III.

[4]) *De decret. Hipp. et Plat.*, lib. VI, t. I, p. 299; *De sect. nerv.*, ibid., p. 204-206, Basileae 1838.

[5]) *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 17.

[6]) *In lib. V Met.*, lect. III, et alibi.

quippe quod cum organis sensuum propriorum per systema nerveum coniungitur, efficere potest, ut sensus communis, qui illi alligatur, affectiones sensuum propriorum excipiat, et cognoscat. Inter hoc commune sensorium, et organa sensuum propriorum nexum existere cum *a priori*, tum *a posteriori* evincere nobis licet. *A priori* quidem. Etenim, quoniam sensus proprii plures vires sentiendi sunt non toto genere, sed specie dumtaxat distinctae, necesse omnino est, ut ipsi a sensu communi, ceu ex generali vi sentiendi, quemadmodum rivuli ex fonte, dimanent. Hinc scite s. Thomas, post s. Augustinum [1], docuit animam vim sentiendi, quam coniunctam in communi sensorio habet, in organa sensuum propriorum transfundere [2], et sensus proprios perbelle appellavit *instrumenta* sensus communis [3], quippe quod anima per sensus proprios vim sentiendi, quae sensui communi inest, ad diversas sensilium species percipiendas accommodat. Atqui id profecto fieri non potest, nisi organa sensuum propriorum cum ipso sensorio communi naturalem nexum habeant. Ergo necesse est, ut inter organum sensus communis, seu sensorium commune, atque organa sensuum propriorum quidam nexus intercedat. *A posteriori* autem. Experientia enim nos edocet, cerebro, aut nervis aliquo vitio laborantibus, actionem sensuum aut languescere, aut cessare [4].

89. At vero plerique recentes philosophi pertendunt sensorium commune non esse organum illius facultatis, quae sensus communis a Peripateticis dicitur, sed dumtaxat conditionem physicam, ex qua organa sensuum propriorum constituuntur, atque operantur. Ipsi enim arbitrantur animam non in singulis externis organis, sed dumtaxat in cerebro res externas percipere, propterea quod organa externa dumtaxat impulsiones rerum excipiunt, easque per systema nerveum, tamquam per organum intermedium, ad encephalum transmittunt. Verum, horum sententia prorsus reiicienda est; sensiones enim, ut in *Anthropologia* videbimus, non in sensorio communi, quocumque modo ipsum explicetur, fiunt, sed in organis sensuum propriorum; puta, colores non alibi, quam in oculis, nec alibi odores, quam in naribus sentiuntur, itemque de reliquis [5]. Iam, si anima non in sensorio communi, sed in organis externis sensilium diversas species apprehendit, atque ipsa praeter sensus proprios sensum communem habet, manifestum est sensorium commune, quod ab omnibus physiologis in corpore admittitur, esse organum sensus communis. Quamobrem sensorium commune est instrumentum animae non

---

1) *Op. cit.*, lib. XII, c. 16, n. 32.
2) *In lib. III de Anim.*, lect. III.
3) *Qq. dispp.*, q. unic. *de Anim.*, a. 10 ad 11.
4) Cf s. Aug., *Op. cit.*, lib. VII, c. 18.
5) Cf s. Aug., *Lib. ad Hier.*, seu *Epist.* CLXVI, c. 2, n. 4.

modo *physiologicum*, sed etiam *psychologicum*, quia, cum sit organum sensus communis, vis cognoscendi ipsi inest; quin immo ab illo in organa externa diversi modi sentiendi, quibus ipsa pollent, derivantur.

90. Restat, ut, quomodo sensus communis sensiones sensuum propriorum, earumque differentias percipiat, breviter expendamus. Hoc pronum est ex eo colligere, quod « sensus communis, ut docuit s. Thomas, quamvis sit una potentia secundum essentiam, tamen aliquo modo multiplicatur secundum esse, in quantum coniungitur diversis sensibus propriis, sicut unum centrum coniungitur pluribus lineis [1] ». Iamvero, cum sensus communis sit velut centrum sensuum propriorum, ipse est eorum principium, et terminus. Prout est principium sensuum propriorum, hoc est, prout est fons, ex quo sensus proprii vim sentiendi hauriunt, ad diversas horum sensiones efficiendas concurrit, atque inde fit, ut diversas genera sensilium per sensus proprios, tamquam per instrumenta diversa [2], apprehendat. Prout vero est terminus sensuum propriorum, ad ipsum horum affectiones deferuntur [3]. Itaque ex eo, quod sensus communis ad sensiones sensuum propriorum efficiendas concurrit, easque omnes in se recipit, facile intelligitur necesse esse, ut ipse omnium sensuum propriorum sensiones apprehendat. Ex his etiam perspicere licet, quomodo sensus communis sensionum differentias apprehendat. Nam, cum affectiones sensuum propriorum ad diversa sensilium genera referantur, sensus communis eo ipso, quod simul illas excipit, sensilium differentias cum illis percipit [4]. Quae omnia s. Bonaventura breviter, et perspicue complexus est his verbis: « Omnes sensus exteriores a sensu communi, velut a centro, particulariter exeunt, et sensatorum suorum *similitudines* ad sensum communem reducunt, quo mediante de singulorum proprietatibus iudicant, et discernunt. Unde sciendum quod sensus communis est fons, a quo omnes sensus oriuntur, et ad quem omnis motus sensilium refertur, sicut ad ultimum finem [5] ».

---

[1]) *Quodlib.* VII, q. I, a. 2 c. Eodem exemplo usus s. Bonaventura inquit: « Sensus communis dicitur in quantum ibi concurrunt sensus particulares quinque, tamquam lineae ad centrum, ibique ligantur »; *Centil.*, p. 3, § 21.

[2]) Cf s. Thom., *De sens. et sensat.*, lect. XIX.

[3]) « Vis sentiendi, inquit s. Thomas, diffunditur in organa quinque sensuum ab aliqua una radice communi, a qua procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quam etiam terminantur omnes immutationes singulorum organorum » (*In lib. III de Anim.* lect. III). Idem docuit s. Augustinus. « Magis, ipse inquit, nos arbitror ratione comprehendere esse interiorem quemdam sensum, ad quem ab istis quinque notissimis cuncta referantur »; *De lib. arb.*, lib. II, c. 3.

[4]) Cf s. Thom., I, q. LVII, a. 2 c., *ibid.*, q. LXXVIII, a. 4 ad 2.

[5]) *Compend. theol. verit.*, lib. II, c. 36.

91. Neque illud praetermittendum est, quod ex dictis facile intelligitur, actionem sensus communis actiones sensuum propriorum concomitari, non ipsis succedere; quia sensus communis ad ipsam actionem sensuum propriorum concurrit. Unde per sensum communem non nova apprehensio rei efficitur, sed apprehensio cuiusque sensus particularis, ut iam diximus [1], perficitur.

92. Postremo loco quasdam difficultates operae pretium est exsolvere, quas a primis aristotelicae philosophiae osoribus excogitatas Rosminius instauravit [2].

Obiic. 1° Si sensus communis ipsas sensiones apprehenderet, actionem reflexam exerceret; atqui reflexio non est actio sentiens, sed intelligens; ergo cognoscere sensiones ad intellectum, non vero ad sensum communem pertinet.

93. Resp. *Neg. mai.* Actio enim sensus communis est directa, non reflexa; siquidem ipse non actiones suas, sed actiones sensuum exteriorum cognoscere dicitur.

94. Obiic. 2° Nos non possumus sensilium differentias cognoscere, nisi illas secum ipsis comparemus; atqui comparatio non est actio sensus, sed intellectus; ergo per sensum communem sensilium differentiae percipi nequeunt.

95. Resp. *Dist. min.* Si comparatio fiat *dividendo*, et *componendo*, *conc. min.*; si secus, *neg. min.*; *neg. cons.* Et sane, anima per sensum communem diversa sensilia confert inter se, eorumque differentias perspicit, non quia illa dividit, aut componit, sed quia ea simul in sensu communi, tamquam in centrum in quod convergunt, deprehendit. Iamvero prior collatio sensui non convenit, quia proprium intellectus est dividere, et componere; posterior autem facultati sentienti non repugnat, quia in simplici apprehensione, et intuitione sensibilium consistit [3].

96. Obiic. 3° Intelligi nequit, quomodo sensus communis diversas actiones quinque sensuum exteriorum excipere possit; ergo sensus communis admittendus non est.

97. Resp. *Neg. ant. et conc.* Revera, quoniam sensus communis, ut iam diximus, cum sensibus propriis continuatur, atque horum diversas vires complectitur, consequitur eum non solum posse, sed etiam debere affectiones omnium sensuum in se, tamquam in commune centrum, excipere, easque, utut diversas, una, simplicique actione complecti.

98. Inst. Sensorium commune contrariis motibus simul immutari

---

[1]) Pag. 259. Cf s. Bon., *In lib. IV Sent.*, Dist. XII, p. I, dub. I.

[2]) *Rinnovamento* etc., lib. II, c. 37, *Opp.*, t. V, p. 127-281, Napoli etc.

[3]) Cf Scot., *De Anim.*, q. IX, n. 8.

nequit; ergo sensus communis contraria sensilia simul apprehendere non potest.

99. Resp. *Neg. ant. et cons.* Et sane in sensorio communi, quemadmodum in quolibet sensu particulari, duo distinguere oportet, nempe certum quoddam corpus, et vim sentientem, quae illud informat. Iam sensorium commune, prout corpus est, atque ideo extensum, contrariis motibus in diversis partibus concuti potest. Vis autem sentiens, quae totum organum informat, cum unica, et simplex sit, per contrarios motus, qui in organo fiunt, unica actione contraria sentit; ipsa enim totam, et uniusmodi sensibilitatem complectitur, quae in quinque sensibus dispertita existit [1]. Accedit, quod sensus communis, ut Alb. M. monuit, convenientiam, aut discrepantiam sensilium cognoscit, non prout seorsum ea apprehendit, sed prout illud unum apprehendit, in quo ea inter se differunt, aut conveniunt. Iam, si unum est, in quod sensus communis fertur, cum convenientiam, aut discrepantiam sensilium apprehendit, consequitur unum esse obiectum, quod sensum communem ad sentiendum sensilia contraria determinat, unam speciem, per quam ipse ad sentiendum ea determinatur, unamque actionem, qua ea cognoscit [2]. Quod si ita res est, liquet sensum communem posse contraria cognoscere, quin contrariis modis eodem tempore afficiatur.

ARTICVLVS SEPTIMVS

De Phantasia

100. *Phantasiae*, sive *imaginationis* nomine a philosophis illa facultas donata est, qua anima rerum sensilium iam apprehensarum imagines retinere, et sibi repraesentare potest. « Imaginativa, ait s. Thomas, est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus [3] ».

101. Huius facultatis naturam explicaturi principio statuimus ipsam esse facultatem sentientem, quae cum a sensibus propriis, tum a sensu communi distinguitur. Enimvero, phantasia inter facultates sentientes adnumeranda est. Nam facultas, quae circa res sensiles versatur, quae in statu somnii exercetur, et quae in belluis inest, non est intellectrix, sed sentiens; quia res sensiles sunt obiectum sensus, non intellectus; in statu somnii autem intellectus proprie non exercetur; belluae denique intellectu carent. Atqui certum est nos sensilia imaginari; praeterea res imaginari non solum cum vigilamus, sed etiam cum dormimus; denique non modo homines, sed etiam belluas vi imaginandi pollere; nam hae, nisi res sensiles a sensibus

---

1) Cf s. Thom., *De sens. et sensat.*, lect. XIX.
2) *De Hom.*, tract. I, q. XXXIV, a. 2. — 3) 1^a 2^{ae}, q. XV, a. 1 c.

suis remotas sibi repraesentandi vi pollerent, nec ea inquirere possent, quae vitae suae accommodata sunt, nec ea vitare, quae ipsis obsunt. Ergo facultas imaginandi non est intellectrix, sed sentiens.

102. Quoniam autem phantasia est facultas sentiens, consequitur ipsam esse facultatem organicam, seu facultatem, quae per aliquod corporis organum exercetur. Hinc fit, ut, laeso cerebro, actiones phantasiae aut perturbentur, aut omnino cessent, et vicissim ex nimia, et longa phantasiae exercitatione cerebrum defatigetur [1].

103. Iam, quandoquidem phantasia est facultas sentiens, liquet 1° Plotinum falsum fuisse, quod quamdam naturam *imaginalem*, quae neque intelligens, neque sentiens sit, confinxit, eique vim tum sensilia, tum intelligibilia imaginandi adscripsit [2]. Revera, cum natura facultatis a natura sui obiecti diversa esse nequeat, aliqua facultas, quae neque sentiens, neque intelligens sit, commentum est perquam absurdum. Ad haec, cum obiecta diversae naturae ad eamdem facultatem pertinere non possint, eiusdem facultatis obiectum tum sensile, tum intelligibile assignari nequit.

2° Liquet quoque Malebranchium turpius aberrasse, quod docuit imaginationem non esse aliud, nisi intellectum, qui res a sensibus remotas apprehendit [3]. Etenim sensile, sive praesens, sive absens sit, ab intelligibili, quod intellectus obiectum est, toto genere discriminatur.

3° Non minus perspicuum est a vero illos longe aberrare, qui cum Degerando [4], et Galluppio [5] non solum affectiones animae, quae circa sensilia versentur, sed etiam intellectiones, et volitiones sensu quodam interno nobis innotescere, ac proinde obiectum imaginationis esse opinantur. Namque affectiones animae, quarum obiectum est quidquam intellectile, inter sensibilia interna adnumerare valde abnorme est.

4° Illud quoque patet, audiendos non esse Reidium, et Stewartium, quorum ille in phantasia persuasionem de non reali obiecti existentia, hic autem persuasionem de reali existentia obiecti, si modo phantasma admodum vividum est, contineri docuit [6]. Enimvero, cum

---

[1]) Nemo ex hoc inferat intellectum esse facultatem organicam, quia aliquo modo vices corporis subit; id enim, uti adnotatum est a B. Alb. M. (*De Hom.*, tract. I, q. XL, a. 1), et a s. Thoma (I, q. LXXXIV, a. 7, c.) evenit in intellectu non *per se*, sed *per accidens*, quatenus actio intellectus super phantasmata exercetur; hinc perturbata, aut cessante actione phantasiae, actiones intellectus perturbantur, aut cessant.

[2]) *Ennead.* IV, lib. III, c. 29-31.

[3]) *De inquir. verit.*, lib. II, c. 1, part. 1, c. 1, § I, p. 83, ed. cit.

[4]) *Des signes et de l' art de penser*, c. 2, vol. I, p. 31 sqq, Paris 1800.

[5]) *Lezz.* etc., lez. LXXXIX, vol. II, p. 281, ed. cit.

[6]) Vid. Reid, *Essais sur les facult. intell.*, Ess. IV, c. 1, vol. IV, p. 129-135,

persuasio de non reali, vel reali existentia obiecti iudicium expostulet, ipsam nullus actus imaginationis continere potest; quia imaginatio est facultas sentiens, iudicium autem facultatis intelligentis est. Hinc B. Albertus M., et s. Thomas post s. Augustinum iudicio intellectus nobis opus esse docuerunt, ut utrum, necne res, quarum imagines, ope phantasiae, confingimus, praesentes sensibus sint, cognoscamus. Quid autem sit, quod interdum per phantasiam non imaginem obiecti, sed ipsum obiectum repraesentare nobis videamur, dilucide explicuerunt hunc in modum: Quidquid impedit, quominus intellectus iudicium illud exerceat, in causa est, quamobrem imagines a phantasia confictas pro rebus ipsis accipiamus, et non imagines rerum, sed res ipsas nobis repraesentare videamur. Hoc autem evenire quit tum ex parte animae, tum ex parte corporis. Ex parte animae evenit, quoties ipsa in phantasmate confingendo omnem vim suam intendit; siquidem, ut iam alibi diximus [1], anima, quoties omnem vim suam in alicuius facultatis exercitationem intendit, reliquas facultates exercere non potest. Quapropter, quoties anima, ob vehementem aliquam affectionem, in imaginem obiecti totam vim suam convertit, non potest intellectus iudicium adhibere, ut imaginem a re, quam repraesentat, distinguere valeat. Ex parte corporis autem idem evenit, quia vel ob soporem sensuum, uti fit in somniis, vel ob morbum aliquem corporis, uti in aegris, et phreneticis, actio intellectus impeditur [2].

104. Postquam phantasiam esse facultatem sentientem perspeximus, inquirendum nobis est, utrum sit specialis facultas, an cum aliqua iam enumeratarum confundatur. Ratio huius inquisitionis ex eo repetenda est, quod nonnullis philosophis post Nemesium [3] ipsam non facultatem specialem, sed operationem quamdam sensus communis esse visum est. At nobis omnino probatur sententia Alberti M., aliorumque Scholasticorum, qui phantasiam esse specialem facultatem a sensibus propriis, et a sensu communi diversam senserunt.

105. Ut id facile perspiciatur, sciendum est res sensiles per quantitatem ad facultatem imaginatricem referri. Namque tum ab experientia, tum ab ipsa significatione vocum phantasmatis, ac imaginis edocemur nos non posse aliquid imaginari, nisi quatenus aliqua figura induitur. Atqui figura ad quantitatem corporis pertinet. Ergo

---

et Stewart, *Philos. de l' esprit humain*, p. 1, c. 3, p. 102-110, c. 8, p. 257-361, vol. I, trad. Peisse, Paris 1845.

[1]) P. 238.

[2]) Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. IX, c. 7, et *De Gen. ad lit.*, lib. XII, c. 12; B. Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. XXXVI, a. 5, et *De Anim.*, lib. III, tract. I, c. 1; s. Thom., *In lib. III De Anim.*, lect. VI.

[3]) *De nat. hom.*, c. 6.

res sensiles per quantitatem ad phantasiam referuntur. Iam, si res ita se habet, quantitatem sensilium esse obiectum *per se*, et *proprium* phantasiae manifestum est. Qualitates autem sensiles, quae sunt obiecta propria sensuum exteriorum, *ex consequenti*, et *per accidens* ad phantasiam pertinent. Nam, cum qualitates sensiles a quantitate seiungi nequeant, sequitur phantasiam eo ipso, quod fertur in quantitatem sensilium, ferri etiam in ipsa sensilia, quae *quanta*, ideoque figurata sunt [1].

106. Ex his conficitur alia esse obiecta sensuum propriorum, et sensus communis, aliud obiectum phantasiae. Et sane, quod attinet ad sensus proprios, hi qualitates sensiles per se, et proprie apprehendunt, quantitatem vero non tamquam sensile proprium, sed tamquam sensile omnium commune percipiunt [2]. Contra ea, phantasia, ut modo diximus, quantitatem sensilium directe apprehendit, qualitates autem sensiles tantum *per accidens*. Insuper quantitas, quae est obiectum commune sensuum propriorum, est quantitas obiectiva; phantasiae autem obiectum est similitudo, sive imago quantitatis obiectivae [3]. Quod vero ad sensum communem spectat, proprium, atque immediatum obiectum eius est sentire, quod sensilia sentimus, eorumdemque sensilium differentias percipere [4]. Ipse autem, etsi etiam qualitates, et quantitatem sensilium sentiat [5], tamen sub eadem ratione, qua a sensibus externis sentiuntur, eas sentit; quapropter ipsae, uti de sensibus externis dictum est, aliter ad sensum communem, aliter ad phantasiam pertinent.

107. Quae cum ita sint, in promptu est demonstrare phantasiam esse facultatem a sensibus propriis, et a sensu communi diversam. Et sane unum, idemque sub diversis modis, quibus apprehenditur, in plura, et diversa obiecta evadit [6]. Atqui qualitates, et quantitas sensilium aliter a phantasia, quam a sensibus propriis, et a sensu communi apprehenduntur. Obiectum igitur phantasiae aliud est, ac obie-

---

[1]) Quod cum ita sit, certe erravit Reidius, cum non omnia sensilia, sed dumtaxat ea, quae ad visionem pertinent, obiectum imaginationis esse posse sanxit (*Op. cit.*, Ess. IV, c. 1, vol. IV, p. 129; c. 3, p. 157, 158). Cum enim non solum qualitates visibiles, sed etiam ceterae qualitates sensibiles cum quantitate, quae obiectum proprium phantasiae est, coniungantur, liquet cuncta sensibilia, prout aliqua figura circumscribuntur, per imaginationem apprehendi posse. Reidio tamen concedimus nos visibilia facilius, quam reliqua sensilia, imaginari; si quidem, ut a B. Alb. M. (*De An.*, lib. III, tract. I, c. 9), et a s. Thoma (*In III De Anim.*, lect. VI) observatum fuit, colores propius, quam ceterae qualitates rerum, ad naturam spiritualem accedunt, ac proinde species, per quas illos percipimus, perfectiores ceteris sunt, et facilius ad phantasiam commigrant, diutiusque in ea permanent.

[2]) Cf p. 241. — [3]) Cf Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. XXXV, a. 1.

[4]) Cf p. 259. — [5]) Cf ibid. — [6]) Cf p. 233.

ctum sensuum propriorum, et sensus communis. Iam, quandoquidem obiecta diversa diversas facultates constituunt, consequens est phantasiam esse facultatem sentientem a sensibus propriis, et a sensu communi diversam.

108. Idem ex eo valde comprobatur, quod alius est modus, quo phantasia, alius vero, quo sensus proprii, et sensus communis exercentur. Re quidem vera nos sensibus propriis, et sensu communi res non apprehendimus, nisi hae nobis adsint, quia per istas facultates res ipsas cognoscimus; phantasia autem res tum etiam imaginamur, cum hae a sensibus remotae sunt, quia, cum anima per phantasiam non rem, sed imaginem eius percipiat, opus ei non est praesentia rei, ut istam imaginetur[1]. Praeterea sensuum propriorum, et sensus communis est species excipere, phantasiae autem, illas retinere[2]. Accedit 1° quod phantasia in somno exercetur, non autem sensus[3]. 2° Phantasia circa suum obiectum non raro decipitur; sensus e contrario, ut alibi dicemus, circa propria sensibilia non fallitur. 3° Phantasia non solum imagines rerum, quas per sensus apprehendit, sibi repraesentat, sed etiam ex pluribus phantasmatis, aut ex partibus plurium phantasmatum simul iunctis nova phantasmata componit; ex quo fit, ut phantasmata, secus ac sensiones, non semper ad sensilia extra animam posita referantur. Ex his intelligitur phantasiam diverso modo exerceri, ac sensus proprios, et sensum communem; atqui ex diverso actionum modo diversitas facultatum arguitur; ergo phantasia est facultas, quae a sensibus propriis, et a sensu communi discriminatur.

109. At vero, imaginatio, quamvis a sensibus propriis, et a sensu communi differat, tamen sine his neque existit, neque exercetur. Enimvero, si obiectum phantasiae, sive phantasma est repraesentatio obiecti sensilis in animo facta, consequitur phantasiam circa obiectum, non prout in se est, sed prout in animo existit, versari; atqui obiectum existit in animo, prout sensibus apprehensum est; ergo actio phantasiae sine actione sensus existere nequit. Hinc s. Augustinus scite ait phantasmata « nihil aliud esse, quam de specie corporis corporeo sensu attracta figmenta[4] ». Experientia idem confirmat; compertum enim est quemquam sensu aliquo carentem nihil de sensilibus, quae illius propria sunt, posse imaginari, e. g., nec coecus colorum, nec surdus sonorum ullas imagines habent.

---

[1]) Cf s. Thom., 1^a 2^{ae}, q. XV, a. 1 c.

[2]) Cf B. Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. XXXV, a. 1 ad 1, et s. Thom., *De Mem., et Rem.*, lect. II, et *Qq. dispp., De Ver.*, q. XV, a. 1 c.

[3]) Cf Alb. M., *De Anim.*, lib. III, tract. I, c. 3, et s. Thom., *In lib. III De Anim.*, lect. V.

[4]) *De vera Relig.*, c. 10.

110. Quod si cum Stewartio [1], et Garnierio [2] obiiciatur nos multa imaginari, quae nullo sensu fuerunt nobis apprehensa, in promptu s. Thomae responsio est. Etsi phantasma rei, quam ante non percepimus, sit novum secundm *speciem totius*, tamen non est novum secundum *partes*, ex quibus componitur. Ita novum quodammodo est phantasma *mentis aurei*, quod quisquis efformare potest, quia species montis aurei est nobis nova; sed non sunt novae duae species montis, et auri, ex quibus unica illa montis aurei species existit [3].

111. Hac in re quaestio nobis occurrit, utrum facultas, ad quam munus phantasmata sibi repraesentandi spectat, differat ab illa, quae phantasmata diversis modis coniungit, atque ex ipsis nova phantasmata conflat. Nonnulli philosophi haec duo munera duabus diversis facultatibus attribuerunt, atque illam facultatem, quae phantasmata rerum, sensibus haustarum, sibi repraesentat, *imaginationem*, illam vero, quae nova componit phantasmata, *phantasiam* cum Alb. M. [4], vel cum Wolfio *facultatem fingendi* [5] nuncuparunt. Nobis arridet opinio s. Thomae [6], aliorumque [7], qui s. Augustini [8] vestigiis insistentes utrumque munus uni facultati demandatum esse censuerunt, eamque imaginationem, et phantasiam promiscue vocarunt. Enimvero, quemadmodum in Capite primo diximus, facultates animae non distinguuntur secundum omnes modos, quibus obiectum apprehendimus; sed dumtaxat secundum illos modos, quibus ratio, secundum quam obiectum apprehenditur, variatur. Atqui vis imaginatrix, sive effingat imagines rerum, quas a sensibus hausit, sive has imagines diversis modis componat, atque ex eis novas efformet, res sensiles secundum eamdem rationem attingit; quia illas, prout in anima repraesentantur, sub ratione quantitatis, et figurae cognoscit. Ad unicam igitur facultatem utrumque munus vis imaginatricis pertinet.

---

[1]) *Op. cit.*, c. 3, sect. 4, et c. 8, sect. 1, ed. cit.

[2]) *Ess. sur les facult.* etc., lib. VI, sect. 2, c. 1, t. II, p. 252, Paris 1852.

[3]) *Qq. dispp.*, *De Malo*, q. XVI, a. 11 ad 9. Cf s. Aug., *Epist.* VII *ad Nebrid.*, c. 3, n. 6.

[4]) *Philos.*, lib. II, tract. 4, c. 4. Cum hac B. Doctoris sententia confundenda non est illa, quam Galluppius tuitus est (*Op. cit.*, lez. LXXXVII, p. 255 sqq, et lez. XCI, p. 302). Hic enim imaginandi modum, qui ab Alb. M., aliisque *phantasia* nuncupatur, ad intellectum referendum esse sensit. Haec nostratis Philosophi opinio manifeste absurda est; nam, cum vis imaginativa animae secundum utrumque modum circa sensilia versetur, ipsam ex uno modo ad sensibilitatem, ex altero ad intellectum pertinere prorsus repugnat.

[5]) *Psych. emp.*, p. I, c. 4, § 138-144.

[6]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 6 ad 5; I, q. LXXVIII, a. 4 c.

[7]) Cf Nemes., *De Nat. hom.*, c. 6, et s. Ioan. Damasc., *De Fide Orthod.*, lib. II, c. 17.

[8]) *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 21, n. 29; *Epist.*, VII, c. 3, et 4.

112. Idem ex eo confirmatur, quod nihil vetat, quominus utrumque munus ab eadem vi imaginatrice exerceatur. Phantasia enim, sive imaginatio illud sibi vindicat, quod species sensilium retinet, ipsaque etsi non possit ad actum reduci, nisi a sensu moveatur, tamen, postquam ab eo mota est, potest ex se sola aliquid agere; quia in somniis, immo interdum in ipsa vigilia, cessante sensu, phantasia exercetur [1]. Quocirca, si phantasia imagines rerum in se conservat, eiusque actio cum actione sensuum non cessat, nihil certe impedit, quominus ipsa super imagines operetur, atque ex multis, variisque novas conflet, quibus nihil huiusmodi in rerum natura respondet. Quin immo non solum id non repugnat, sed etiam naturae imaginatricis facultatis consentaneum est. Nam vis sentiens facultatis imaginatricis viribus sentientibus sensuum propriorum, et sensus communis superior est; quapropter duplex actio ipsi convenit, ita ut non solum species rerum a sensu communi excipiat, in seque conservet, sed etiam diversis modis componat.

113. Superest, ut aliquid de modo, quo actio phantasiae exercetur, innuamus. Iam diximus phantasiam sine sensu exerceri non posse; nam phantasia a sensibus materiam, super quam operetur, accipit. Hic advertimus phantasiae non a sensibus propriis, sed a sensu communi materiam suppetere, quippe quod ipsa non cum sensibus propriis, sed cum sensu communi immediate coniungitur [2]. Quoniam vero omnis cognitio per species rerum fit, et phantasia per sensum communem ad res externas ordinem habet, perspicuum est sensum communem aliquid ad actionem phantasiae conferre, eo quod species rerum, quas per sensus speciales hausit, ad illam traducit [3]. Quomodo autem id fiat, haud difficulter intelligere licet. Organum enim sensus communis ex una parte cum organis sensuum propriorum, ex altera cum organo phantasiae coniungitur, mediumque inter hanc, et illos locum tenet. Hinc cum organa sensus communis, et phantasiae arcte secum connectantur, sensus communis species rerum sensibilium cum phantasia facile communicare potest. Phantasiam autem has species in se excipere, atque ab ipsis ad efformandas imagines rerum moveri posse indubium est; vis enim phantasiae, et sensus communis, etsi diverso modo exerceantur, tamen in genere facultatum sentientium inter se conveniunt.

114. Illud autem monendum est, species, per quas phantasia res imaginatur, longe excellere speciebus, per quas sensus communis res sentit. Nam, quoniam sensus res in seipsis cognoscit, phantasia

---

1) Cf s. Thom., I, q. LXXVIII, a. 4 c.; et q. LXXXIV, a. 6 ad 2.

2) Cf Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. XXXVI, a. 1.

3) Cf s. Aug., *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 21, lib. XII, c. 7, 8-11, et s. Thom., *De Mem. et Rem.*, lect. II.

autem in earum imaginibus, consequitur sensum res cognoscere per species a rebus ipsis acceptas, phantasiam autem per species haustas a similitudinibus rerum, quae in sensu sunt [1]. Atqui species, quae a similitudinibus rerum hauriuntur, excellunt speciebus, quae hauriuntur ab ipsis rebus; quia illae remotiores a materia, quam istae, sunt. Ergo species, quibus phantasia res imaginatur, speciebus, quibus sensus communis res sentit, longe excellunt [2]. Hinc s. Bonaventura scite animadvertit, speciem, qua actio imaginatrix efficitur, inter speciem, qua intellectus, et speciem, qua sensus exercentur, medium locum tenere. « Nam illa species aut est omnino concreta materiae, aut abstracta, aut partim concreta, partim abstracta. Concreta est prout apprehenditur a sensu exteriori, licet ibi sit aliqua abstractio; simpliciter abstracta, prout apprehenditur ab intellectu; medio modo, prout apprehenditur ab imaginativa [3] ».

ARTICVLVS OCTAVVS

De Aestimativa, seu Cogitativa

115. *Aestimativa* a mediae aetatis Doctoribus definita fuit, quaedam specialis facultas sentiens, quae *ordinatur ad apprehendendum intentiones, quae per sensum non accipiuntur* [4]. Ut haec definitio plana fiat, advertendum est animam res externas non solum veluti sensiles sensibus percipere, earumque imagines efformare, et retinere; sed etiam quaedam in ipsis rebus apprehendere, quae, etsi non sine sensibus, tamen non per sensus cognoscit, puta illas esse sibi noxias, vel utiles. Exinde efficitur, ut quaedam iudicia de rebus sensibilibus efformemus, et saepe aliquid secundum huiusmodi iudicia agamus. Iam facultas, qua anima id genus actionum exercet, ea est, quae *aestimativa* dicitur, atque hoc nomine donatur; quia per eam *aestimamus*, seu iudicamus aliquid in rebus sensilibus esse, quod sensibus non apprehendimus. Quamobrem inquirendum nobis est, num facultas, quae a Scholasticis *aestimativa* dicta fuit, revera animae insit, et, si illam animae inesse noverimus, quaenam eius natura, et quisnam actus sint.

116. Quod ad primum pertinet, nemini dubium esse potest, quin anima aliqua facultate polleat, cuius ope huiusmodi iudicia de rebus sensilibus efformat. Quo autem patescat hanc facultatem revera esse illam, quae nomen aestimativae a Scholasticis accepit, illa iudicia

---

[1]) Cf s. Aug., *De Gen. ad litt.*, lib. XVI, c. 6.

[2]) Cf s. Bonav., *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, dub. 4, et *Centiloq.*, p. 3, § 33.

[3]) *In lib. III Sent.*, cit., Dist. XXIII, dub. 4.

[4]) Cf s. Thom., I, q. LXXVIII, a. 4 c. « Aestimativa virtus est, quae a forma acquisita intentiones elicit, quae sensu non percipiuntur »; s. Bon., *Compend. theol. verit.*, lib. II, c. 38.

per se, et proprie non intellectui, sed cuidam speciali facultati sentienti tribuenda esse demonstremus oportet.

117. Principio dubitandum non est, quin iudicia de rebus sensilibus conficere ad aliquam facultatem non intellectivam, sed sentientem spectet. Ad id evincendum duo argumenta nobis suppetunt. Primum ita se habet: Facultates, quae homini, atque belluis communes sunt, nonnisi sentientes esse possunt. Iam certum est belluis inesse facultatem de rebus sensilibus quaedam iudicia conficiendi, quibus ad vitae suae conservationem opus illis est. Revera, ut nonnulla exempla afferamus, ovis lupum inimicum, et canem amicum iudicat, atque inter plures, qui obviam ipsi fiunt, foetus, erga proprios tenero matris affectu trahitur; avis paleas ad nidificandum accommodatas a ceteris discriminat [1]. Ergo certum est facultatem, qua homines iudicia de rebus sensilibus efformant, esse sentientem. Alterum huiusmodi est. Dubitari nequit, quin multa de sensibilibus conficiamus iudicia, quorum obiectum omnino singulare est. Puta, cum aliquod venenum nobis praebetur, ab eo refugimus, non quia omne venenum nobis obesse, sed quia illud venenum, quod videmus, nobis noxium iudicamus, aut cum iudicamus hoc, quod videmus, hunc esse hominem. Atqui hiusmodi iudicia per se ad intellectum pertinere nequeunt; quia obiectum per se, et proprium intellectus est universale, puta, cum intellectus iudicat quid in universum sit homo, quid leo, aut aliud huiusmodi; at ipsi proprium non est iudicari hoc, quod sensibus obviam fit, esse hunc hominem. Nec quemquam moveat, quod intellectus quaedam iudicia circa res singulares efficit. Etenim huiusmodi iudicia diversae naturae sunt, ac iudicia singularia, de quibus in praesentia sermo est; quia, ut suo loco dicemus, in illis proprietas, quae subiecto attribuitur, ab intellectu abstracte consideratur, et quid ipsa proprietas sit, cognoscitur; in his autem proprietas subiecto attribuitur, prout ipsi rei singulari inest, hoc est, prout cum ipsa re singulari coniungitur; unde non quid ipsa proprietas sit, sed dumtaxat proprietatem rei, quae sensibus obviam fit, inesse cognoscitur. Ex quibus colligendum est sentientem esse oportere illam facultatem, cuius ope huiusmodi iudicia circa res sensiles efformamus.

118. Hanc autem facultatem sentientem a sensu communi, atque a phantasia distingui ex eo probatur, quod eius obiectum aliud est, ac obiectum sensus communis, et obiectum phantasiae. Enimvero,

---

1) « Pecora, ait s. Augustinus, etsi sensum interiorem rationalem et mentem intelligentem et discernentem non habent, quam homo habet, habent tamen vitam manifestam, sicut omnes novimus, appetendi cibum, utilia sumendi, noxia respuendi, sensus corporalia discernendi »; *In Ps. CXLVIII*, n. 3; Cf *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 27.

facultate, de qua hic agimus, id cognoscimus, quod coniungitur quidem cum cognitione sensitiva rerum, sed per sensus nobis non innotescit. Contra ea, sensus communis, et phantasia versantur, licet diversis modis, in iis, quae sensibus apparent; nam sensu communi res sentire sentimus, earumque, prout ad sensus referuntur, differentias cognoscimus; et phantasia phantasmata rerum, quas sensibus apprehendimus, efformamus, eaque in anima retinemus. Ergo, cum obiectum sensile diversis rationibus a sensu communi, a phantasia, et ab aestimativa apprehendatur, has facultates inter se specie distingui secundum Dynamilogiae leges concludendum est [1].

119. Itaque, cum facultas conficiendi iudicia circa obiectum singulare non intellectiva sit, sed sentiens, eaque diversa a sensu communi, et a phantasia, consentaneum est admittendam esse in anima illam facultatem, quae *aestimativae* nomine a mediae aetatis Doctoribus designata fuit.

120. Obiic. Id, quod sensu de rebus non innotescit, certe non potest ulla facultate sentiente cognosci, sed dumtaxat intellectu. Ergo id, quod aestimativae attribuitur, intellectus proprium est.

121. Resp. *Dist. ant.* Si id, quod sensu non innotescit, sit aliquid universale, *conc. ant.*; sin aliquid particulare, quod cum re, prout sensilis est, coniungitur, *neg. ant.*; *neg. cons.* Enimvero, ut B. Alb. M. advertit, illud, quod de rebus non apprehenditur sensu, vel est aliquid universale, ut Titium esse *animal rationale*, vel est aliquid particulare, puta Titium esse *inimicum mihi*. Iamvero prius, quoniam universale est, ad intellectum, posterius autem, quoniam particulare est, ad sensum pertinet [2].

122. Ut autem natura huius facultatis facilius, et penitius intelligatur, adnotandum est aestimativam longe praestantiorem in homine esse, quam in brutis. Re quidem vera, iudicia, quae bruta animalia ex vi suae aestimativae conficiunt, non ex quadam collatione, sed ex naturae instinctu ab eis fiunt, proindeque non sunt *comparativa*, sed *instinctiva*; iudicia enim, quae comparationem complectuntur, ad intellectum, non ad sensum pertinent [3]. E contrario, aestimativa in homine ex eo quod cum ratione coniungitur, ab ipsa ratione aliquid vis collativae, et discursivae mutuatur; ex quo fit ut non ex

---

[1]) Aestimativam differre ab imaginatione s. Bonaventura probat hac alia ratione: « Aestimativa differt ab imaginatione; quoniam imaginatio solum retinet formas apprehensas per sensum communem, et ad imaginationem solam non sequitur affectus miseriae, vel tristitia, vel fuga, vel insecutio. Ad aestimativam autem sequitur quodlibet istorum »; *Compend. theol. verit.*, lib. II, c. 38. Cf Alb. M., *De Anim.*, lib. III, tract. I, c. 2.

[2]) *De Hom.*, tract. I, q. XXXVII, a. 1 *sol.*

[3]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 1 et 2 c.; *Cont. Gent.*, lib. II, c. 66.

instinctu naturae, veluti in belluis, sed ex quadam, licet imperfecta, terminorum comparatione iudicia conficiat, atque horum iudiciorum ope de rebus singularibus quodammodo ratiocinetur. Hinc aestimativa, prout in homine existit, peculiare nomen *cogitativae*, sive *rationis particularis* habuit [1].

123. Huius rei rationem s. Thomas ex eo reddidit, quod, cum potentiae ab essentia animae, alia per aliam, profluant, efficitur ut quaelibet potentia superior vim suam cum potentia inferiori quodammodo communicet, proindeque actiones potentiae inferioris ad actiones potentiae superioris quodammodo accedant. Enimvero exinde colligitur 1° facultates sentientes in homine, si in universum spectentur, perfectiores esse, quam in bestiis, quia in homine, cum per facultates intelligentes ab essentia animae promanent, earum actiones ab hisce perficiantur necesse est [2]; 2° Quoniam cogitativa est suprema facultatum sentientium, ipsam cum facultatibus intellectivis immediate coniungi, proindeque vis intellectivae esse quodammodo participem [3]. Hinc cogitativa, eodem Aquinate monente, tamquam potentia media inter sensitivas, et intellectivas potentias spectari potest, quippe quod cum ipsa, utpote sensitiva, circa particularia versetur, aliquam virtutem ab intellectu haurit, ex qua eadem particularia, tamquam naturae sensitivae animae consentanea, aut dissentanea cognoscit [4].

124. Ex his facile perspicitur quonam modo cogitativa actiones suas exerceat. Nam ipsa, prout cum parte sensitiva animae copulatur, a phantasia, cum qua immediate coniungitur, species excipit, quibus intentiones rerum singulares, sensibus minime obvias, cognoscit; et prout cum parte intellectiva coniungitur, ab ipsa, ut diximus, quamdam vim iudicandi mutuatur, qua circa convenientiam, vel repugnantiam alicuius obiecti singularis nonnulla iudicia quodammodo comparativa format [5].

---

[1]) I, q. LXXVIII, a. 4 c.; cf B. Alb. M., *De Anim.*, lib. III, tract. I, c. 2.

[2]) I, q. LXXVI, a. 5 c. Diximus *si in universum spectentur*, quippe quod, ut idem sanctus Doctor monuit (*ibid.*, q. XCI, a. 2 ad 1), etsi vis sentiendi in universum spectata sit in homine longe perfectior, quam in belluis, tamen homo, ob peculiarem sui corporis temperationem, quosdam sensus externos minus perfectos, quam nonnullae species brutorum, habet. Cf s. Aug., *Serm.* CCLXXVII, c. 5, n. 5.

[3]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIV, a. 1 ad 9.

[4]) Cf s. Bonav., *Compend. theol. ver.*, lib. II, c. 38.

[5]) Cf s. Th., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 5 c.

ARTICVLVS NONVS

De Memoria, et Reminiscentia

125. Vis animae insita cognitiones praeteritas reproducendi, et agnoscendi ea est, quae *memoria* nuncupatur. Variae sunt de natura huius facultatis opiniones philosophorum. Nobis a sententia Aristotelis, quam s. Augustinus, et Scholastici amplexati sunt, abscedendum non esse videtur. Aristoteles enim notionem memoriae adeo absolvit, ut ipso Saint-Hilaireo iudice [1], nihil posteris addendum, aut perficiendum reliquerit.

126. Atque in primis, quidnam sit proprium memoriae obiectum statuendum est. *Praeteritum* esse obiectum memoriae communis omnium opinio, et loquendi consuetudo testantur. « Non enim, inquit Albertus M., dicimus nos memorari, nisi quando per id, quod habemus apud nos, distincte recognoscimus id, quod prius vidimus, audivimus, et didicimus [2] ». Ex hisce verbis qua ratione praeteritum ad memoriam pertineat, facile intelligitur. Praeteritio, quae ad obiectum memoriae requiritur, non in ipsis rebus, quarum recordamur, quemadmodum Stewartius putavit [3], sed in actibus cognitionis nostrae spectanda est. Et sane, nos praeteriti recordari dicimur, non quia res, cuius recordamur, praeteriit; sed quia cognovimus aliquid in praeterito, atque illud, quod in praeterito cognovimus, recognoscimus [4].

127. Iamvero praeteritum, prout praeteritum est, aliquid intelligibile esse non potest. Nam praeteritum, prout praeteritum est significat aliquod tempus determinatum, siquidem tempus est praeteritum, prout ordinem ad praesens habet. Atqui intelligibile est indeterminatum, ac universale, proindeque extra omne tempus consideratur. Ergo praeteritum, prout praeteritum est, non est aliquid intelligibile, sed sensibile.

128. Ex his colligitur Rosminium [5], et Giobertium [6] omnino errasse, quod memoriam inter facultates sentientes adnumerari non posse censuerunt. Re quidem vera, praeteritum, prout praeteritum est, non est obiectum intelligibile, sed sensile. Atqui praeteritum, prout praeteritum est, obiectum memoriae constituit. Ergo obiec-

---

1) *Opusc. d' Arist., Prèf.* p. LXIV, et LXXVI-LXXVIII.

2) *De Mem., et Rem.*, tract. II, c. 2.

3) *Op. cit.*, Part. 2, c. 6, sect. I, t. I, p. 300, ed. cit.

4) Cf s. Thom., I, q. LXXIX, a. 6 ad 2, et *In lib. De Mem.*, lect. I, necnon s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXXV, dub. 6.

5) *Psicol.*, lib. II, c. 9, a. 2, p. 104 sq, ed. cit.

6) *Errori filos.*, etc., Lett. VI, t. I, p. 321, not. 1, Capolago 1846; *Del Buono*, c. 7, p. 249, et 250, Brusselle 1843.

tum memoriae est aliquid sensile, ac proinde, secundum illud, quod in *Dynamil. generali* statuimus, ipsa memoria facultas sentiens est [1]. Accedit his, quod facultas cognoscendi, quae homini cum belluis communis est, nonnisi sentiens esse quit. Atqui belluas memoria pollere ex iis, quae ipsae agunt, apertissime colligitur. « Habent, ait s. Augustinus, memoriam et pecora, et aves, alioquin non cubilia, nidosque repeterent, non alia multa, quibus assuescunt, neque enim assuescere valerent ullis rebus, nisi per memoriam [2] ». Memoria igitur facultas sentiens est.

129. Ad maiorem autem eorum, quae diximus, intelligentiam advertendum est, praeteritum ad intellectum etiam quodammodo referri. Enimvero intellectus, quippe qui supra se reflectitur, non solum intelligit res, sed etiam actiones, quibus res intelligit. Iam, quoniam hae actiones in aliquo tempore existunt, efficitur ut intellectus et se in praesentia intelligere, et antea aliquid intellexisse intelligat [3]. At vero, etsi intellectus praeteritum quodammodo cognoscat, tamen hoc, ut ex dictis patet, est eius obiectum *per accidens*, non vero *proprium*, et *per se*. Id ex eo confirmatur, quod, cum obiectum proprium intellectus sint essentiae rerum, id, quod essentiis rerum accidit, nonnisi per accidens ab intellectu intelligi potest. Atqui praeteritum, perinde ac omne aliud tempus, non ingreditur essentias rerum, sed ipsis accidit. Ergo praeteritum nonnisi per accidens ab intellectu intelligi potest [4].

130. Quae cum ita se habeant, liquido patet 1° intellectui quamdam vim memorandi convenire, quia ipse praeteritum quodammodo cognoscit; 2° hanc vim memorandi non esse aliquam specialem facultatem intellectivam, quia facultas specialis ab eo, quod proprie, et per se, non vero ab eo, quod per accidens spectatur, constituitur, praeteritum autem ad intellectum dumtaxat per accidens refertur; 3° praeter hanc vim memorandi intellectivam admittendam esse memoriam, tamquam potentiam specialem, ad quam praeteritum proprie, et per se refertur, eamque oportere, ut sit quaedam facultas sentiens, quia praeteritum, prout praeteritum est, per se, et proprie ad facultatem intelligentem pertinere non potest. Memoriam igitur, de qua nunc agimus, seu memoriam prout facultas specialis est, nonnisi sentientem esse posse concludamus oportet.

131. Obiic. Memoria necessario complectitur haec tria, scilicet 1° notionem temporis; 2° collationem praesentis apprehensionis cum praeterita eiusdem obiecti; 3° reflexionem supra actiones animae. At-

---

1) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 2 c.
2) *Confess.*, lib. X, c. 17; cf *De Trin.*, lib. XII, c. 2.
3) Cf s. Thom., I, q. LXXIX, a. 6 ad 2, et *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 2 c.
4) Cf s. Thom., *De Mem., et Rem.*, lect. I.

qui haec tria munera propria sunt intellectus. Ergo memoria facultas sentiens esse non potest.

132. Resp. *Dist. mai.*, quod ad duas priores partes, memoria, *late, et improprie* accepta, *conc. mai.*; *stricte, et proprie, neg. mai.*; *neg.* quod ad tertiam; eodem modo *conc. et neg. min.*; *neg. cons.* Et sane 1° collatio, quae quolibet actu memoriae continetur, illius generis est, quod facultati sentienti non repugnare saepe diximus. 2° Etsi notio, sive notitia distincta temporis intellectu adquiratur, ut suo loco videbimus, tamen prima, et confusa eius notitia sensibus debetur, et sine hac illa existere non potest; quocirca nihil prohibet, quominus aliqua cognitio sensitiva notitiam temporis complectatur[1]. 3° Cum obiectum memoriae sensitivae non sint actiones animae, sed res tanquam ante apprehensae, seu praeteritae, ad illius actus nulla reflexione, uti ex iis, quae paulo post dicturi sumus, palam fiet, opus est.

133. Quae cum ita sint, memoriam, prout quaedam potentia est, esse facultatem sentientem tuto concludendum est. At, quandoquidem Galluppius[2], post nonnullos philosophos memoriam sensitivam cum phantasia confudit, e re est afferre argumentum D. Thomae, quo memoriam esse specialem facultatem a phantasia diversam evincitur. Phantasma potest accipi vel absolute, nempe prout est aliquid in se, vel prout est imago alicuius obiecti, quod sensibus apprehendimus. Exempli instar sanctus Doctor adduxit tabulam animalis picti; namque, si quis animal, quod revera existit, in tabula pingit, sane ipsum et est animal pictum, et est imago veri animalis. Iamvero, phantasma, si priori modo consideretur, ad phantasiam; sin posteriori, ad memoriam pertinet; anima enim per phantasiam non aliud cognoscit, nisi ipsum phantasma, memoriae autem est phantasma, tamquam imaginem rei antea cognitae, apprehendere. Quocirca phantasma ad phantasiam diversa ratione, ac ad memoriam, refertur. Atqui obiectum, quod diversis modis ad vim cognitricem animae refertur, diversas facultates cognoscendi in anima arguit. Ergo dubium nemini esse potest, quin phantasia, et memoria diversae facultates animae sint[3].

134. Perspecta natura memoriae, quomodo huius actus exerceantur, investigemus oportet. Scholastici doctrinam, quam s. Augustinus post Stagiritam saepe, et diserte exposuit, explicantes, docuerunt animam rerum recordari per aliquid, quod e perceptione earum tum in ipsa anima, tum in corpore relinquitur. Quocirca, illorum iudicio, actus memoriae neque per motiones, quarum vestigia,

---

1) Cf B. Alb. M., *Op. cit.* c. 2.

2) *Lezz.*, etc., lez. XC, vol. II, p. 294.

3) *De Mem., et Rem.*, lect. II. Cf B. Alb. M., *De Mem.*, etc. tract. I, c. 4.

transacta perceptione, in cerebro remanent, explicari potest, quemadmodum Malebranchius [1], aliique Cartesiani tenent, neque, uti Stewartius [2] post Lockium [3] sensit, quin ullum vestigium in cerebro, aut ulla imago in anima remaneat.

135. In primis, quoniam omnis potentia cognitrix ad actum suum non determinatur, nisi per aliquid, quod obiectum eius repraesentat [4], sapienter inde B. Albertus confecit memoriam non posse ad actum recordationis reduci, nisi per speciem, sive similitudinem obiecti, cuius recordatur [5]. Memoria autem, ut idem Doctor subdit, speciem, per quam obiecti praeteriti recordatur, ab ipso obiecto excipere nequit eo temporis momento, quo ipsius recordatur; quia, cum illud, cuius recordatur, ab anima absit, cum anima ipsa coniungi, actionemque suam in eam exercere non potest. Necesse igitur est, ut eius recordetur per speciem, quam, cum primo anima ipsum sensit, in se excipit, in seque conservat [6].

136. Quo autem modo anima per speciem, quam praesentem habet, versus rem praeteritam feratur, eamque cognoscat, ex eo intelligere licet, quod memoria, ut iam diximus [7], non reducitur ad actum per phantasma, prout ipsum est in se, sed prout fertur ad rem, quae primum sensibus percepta fuit, atque a phantasmate repraesentatur. Ea propter, quoties anima phantasma in se advertit, non prout affectio eius est, sed prout rem praeteritam repraesentat, naturaliter fit, ut per speciem, quam praesentem habet, rem praeteritam cognoscat [8]. Illud autem advertendum est, memoriam aestimativae subsidio indigere. Et sane anima non posset cognoscere phantasma, prout imago huius rei, et non alterius est, nisi similitudinem eius cum ipsa re cognoscat; hanc autem similitudinem nonnisi aestimativae subsidio cognoscere potest [9].

137. Ex quibus omnibus conficitur ex parte animae cuilibet actui memoriae tres operationes diversarum facultatum praecedere oportere; scilicet sensus communis, qui species rerum excipit, phantasiae, quae ex illis phantasmata efformat et conservat, ac aestimativae, quae imaginem rei ante apprehensae in phantasmate deprehendit. Per hasce tres operationes memoria in rem, quam phantasma

---

1) *De inquir. ver.*, lib. II, c. 5.

2) *Op. cit.*, loc. cit. p. 306.

3) *Ess.* etc. lib. II, c. 10.

4) Cf p. 245 et 246.

5) *De Mem., et Rem.*, tract. IV, c. 3.

6) *Ibid.*, c. 4. Cf s. Aug., *Confess.*, lib. X, c. 8, 13; *De Trin.*, lib. XI, c. 3, n. 6, c. 4, n. 7, et c. 7, n. 11.

7) Pag. 276.

8) Cf B. Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. XLVIII, a. 2 ad obiect.

9) Cf B. Alb. M., *Ibid.* a. 1 *sol.*, et s. Thom., I, q. LXXVIII, a. 4 c.

repraesentat, tamquam antea apprehensam, sive tamquam praeteritam fertur [1].

138. Iam si e perceptione rei aliquid in anima relinquitur, per quod ipsa illam repetitam recognoscit, aliquid etiam in corpore relinqui tenendum est. Etenim memoria, cum sit facultas sentiens, sine aliquo organo exerceri nequit. Iam, si organum aliquod corporis ad effectionem actuum memoriae concurrit, necesse est non solum in anima, sed etiam in organo corporis, per quod anima vim suam memorandi exercet, aliquod vestigium rei produci, cum res primum percipitur [2]. Id experientia comprobatur; si quidem omnibus compertum est vim, et dotes memoriae secundum diversas aetates, et secundum diversos status corporis in hominibus variare [3].

His quaestionibus solutis, in promptu est ea explicare, quae ad *reminiscentiam* spectant.

139. Rem antea perceptam aliquando cognoscere non possumus, aliquando vero aliquam eius partem agnoscimus, et ex hac integram praeteritae cognitionis recordationem exsuscitare nitimur. Si prius fit, rei antea perceptae *oblivisci*, sin posterius, *reminisci* dicimur. Hinc s. Thomas *reminiscentiam* definivit, atque explicuit hunc in modum: « Reminiscentia nil est aliud, quam inquisitio alicuius, quod memoria excidit. Et ideo reminiscendo venamur, idest inquirimus id, quod consequenter est ab aliquo priori, quod in memoria tenemus; puta si quaerit memorari id, quod fecit ante quatuor dies, meditatur sic: hodie feci hoc, heri illud, tertia die aliud, et sic secundum consequentiam motuum assuetorum pervenit resolvendo in id, quod fecit quarta die [4] ».

140. Iam reminiscentia ex duobus capitibus a memoria praecipue differt. Primum est, quod reminiscentia, secus ac memoria, quamdam ratiocinationem complectitur, quippe quod ex aliqua parte cognitionis praeteritae agnita ad reliquas exsuscitandas progreditur [5]. Haec autem ratiocinatio imperfecta est; quia ipsa non ex principiis ad conclusiones, uti verus syllogismus, sed ex quibusdam particularibus, quorum anima recordatur, ad aliorum recordationem progreditur [6]. Alterum est, quod reminiscentia, secus ac memoria, aliquem actum rationis, et voluntatis expostulat, ut in actus suos prodeat. Ra-

---

1) Cf B. Alb. M., *De Mem.*, tract. I, c. 1, et *De Hom.*, loc. cit.

2) Cf s. Aug., *Epist.* IX *ad Nebrid.*, n. 3.

3) Cf B. Alb. M., *De Mem.*, tract. I, c. 4, et s. Thom., *De Mem.*, lect. I, et III.

4) *De Mem., et Rem.*, lect. V. Cf s. Aug., *Confess.*, lib. X, c. 19, n. 28; *De Trin.*, lib. XII, c. 4, et 7.

5) Cf s. Thom., loc. cit.

6) Cf B. Alb. M., *De Mem.*, tract. II, c. 6.

tionis quidem, quia ratio ipsam ad investigandum unum ex alio adiuvat [1]; voluntatis vero, quia voluntas ipsam et ad investigationem instituendam movet, et ad illam prosequendam detinet [2].

141. Ex his differentiis, quas inter memoriam, et reminiscentiam existere vidimus, nonnulli post Stewartium [3] hanc esse memoriam *intellectualem*, atque a memoria *spontanea* differre collegerunt. At perperam; obiectum enim reminiscentiae, aeque ac illius facultatis, quam ipsi memoriae *spontaneae* nomine designant, non est aliud, nisi praeteritum, id est, aliquid, quod antea novimus; quapropter utraque una, eademque est facultas. Quod si inter actum, qui *recordari*, et actum, qui *reminisci* dicitur, nonnullae, ut diximus, differentiae inveniuntur, hae nonnisi accidentales sunt, ideoque ex iis non efficitur ut memoria, et reminiscentia sint facultates diversae, sed tantum ut reminiscentia sit quaedam dos, quae memoriam in homine perficit, eamque belluina praestantiorem reddit [4]. Re quidem vera, quod ad primum discriminis caput attinet, ratiocinationes, quas actus reminiscentiae complectuntur, a ratione, cum qua in homine memoria coniungitur, et cuius quodammodo particeps est, oriuntur. Quapropter, sicut cogitativa propter vim collativam, qua ob coniunctionem sui cum ratione pollet, excellentior est aestimativa, quae belluis inest, nec tamen facultas diversa ab ea est; ita reminiscentia memoriae belluarum excellit, sed eiusdem naturae, ac in ipsis, est [5].

142. Quod ad alterum attinet, ex eo, quod actus reminiscentiae a ratione, et voluntate quodammodo pendent, illam esse intellectivam aliquam facultatem deduci nequit. Et sane, natura cuiuslibet facultatis ex actibus illius propriis, non vero ex actibus, qui illius exercitium concomitantur, dignoscenda est. Atqui actus rationis, et voluntatis exercitationem reminiscentiae concomitantur, non vero constituunt. Ergo ex ipsis reminiscentia quaedam facultas intellectiva non efficitur [6].

143. Quandoquidem reminiscentia est quoddam genus investigationis, ipsa secundum aliqua principia progrediatur necesse est [7].

---

1) Cf B. Alb. M., loc. cit.

2) Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XI, c. 7, n. 12.

3) *Op. cit.*, part. 2, c. 6, sect. I, ed. cit.

4) Hinc s. Thomas (I, q. LXXVIII, a. 4 c.) post s. Augustinum (*De Trin.*, lib. XII, c. 2) in belluis memoriam quidem, sed non reminiscentiam esse docuit.

5) Cf B. Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. XLIX, a. 2 *sol.*, et s. Thom., I, q. LXXVIII, a. 4 ad 3.

6) Cf B. Alb. M., *ibid.*, et s. Bonav., *Compend.* etc., lib. II, c. 40.

7) Recentes huiusmodi principia leges *associationis idearum* vocitant, propterea quod ea diversos modos denotant, quibus ideae in mente coniunguntur.

Huiusmodi principia a Scholasticis diligenter investigata fuerunt [1], eorumque doctrina huc redit: In reminiscentia illud, cuius recordamur, et a quo, tamquam a principio reminiscendi, proficiscimur, atque illud, cuius obliti eramus, spectari possunt veluti variae partes, quae totum aliquod efficiunt; quapropter quidam ordo inter ea intercedere debet. Iam, si pars, cuius recordamur, est tamquam principium immediatum illius, cuius obliti sumus, tunc ordinem necessarium, qui inter utramque intercedit, agnoscimus, ideoque partis, cuius obliti fueramus, statim reminiscimur; sin hunc ordinem necessarium non agnoscimus, ad alia principia confugiendum nobis est, quae cum parte, cuius reminisci volumus, probabilem ordinem habent [2].

144. Horum principiorum potissimos fontes s. Thomas quatuor esse sensit, nempe seriem temporum, similitudinem, consanguinitatem, et propinquitatem sive loci, sive temporis, sive alterius generis. Postquam seriem temporum exposuit, de qua antea diximus [3], addidit: « Quandoque quidem ratione similitudinis, sicut quando aliquis memoratur de Socrate, et per hoc occurrit ei Plato, qui est similis ei in sapientia; quandoque vero ratione contrarietatis, sicut si aliquis memoretur Hectoris, et per hoc occurrit ei Achilles; quandoque vero ratione propinquitatis cuiuscumque, sicut cum aliquis memor est patris, et per hoc occurrit ei filius. Et eadem ratio est de quacumque alia propinquitate vel societatis, vel loci, vel temporis; et propter hoc fit reminiscentia, quia motus horum se invicem consequuntur [4] ».

145. Restat, ut quasdam regulas exponamus, quibus vis memorandi, et reminiscendi adiuvetur. Atque in primis fatendum est maiorem, aut minorem vim memoriae a corporis temperatione enasci; si quidem, cum memoria sit potentia sentiens, ac proinde organica, oportet diversas esse illius dotes in hominibus, prout in his diversae sunt corporum temperationes, necnon in eodem homine, prout eius corpus sive ob diversitatem aetatis, sive ob alias vel externas, vel internas causas variat. Id experientia comprobatur; haec enim nos edocet in hominibus, prout in eis diversa temperatio corporis est, memoriae dotes variare, imo plerumque in eodem homine, prout aetas, vel corporis dispositiones variant [5]. Verum, etsi vis

---

[1]) Hinc vides quam immerito a Garnierio (*Traitè des facult.* etc., lib. VI, sect. 2, c. 1, § 5, t. II, p. 273, ed. cit.) huiusmodi legum inventio Humio attributa fuerit.

[2]) Cf B. Alb. M., *De Mem.* etc., tract. II, c. 2, et 3.

[3]) Pag. 278.

[4]) *De Mem., et Rem.*, lect. V; cf B. Alb. M., *Op.* et loc. cit., c. 4.

[5]) Cf B. Alb. M., *De Mem.* etc., tract. II, c. 7, et s. Thom., *De Mem.* etc. lect. I.

memoriae naturalis sit homini, tamen dubitandum non est, quin ipsa adiuvari arte queat; si quidem, cum ars naturam imitetur, defectibus naturae quodammodo subvenire potest[1]. Inde *Mnemonice*, sive ars memorativa, quae tantopere ab antiquis, et recentibus exculta est. Nos, ne operis nostri fines egrediamur, quatuor regulas, quas s. Thomas saepe explicuit, exponemus. Atque in primis iuvat ea, quorum recordari volumus, similitudinibus menti exhibere, iisque non omnino consuetis, « quia ea, inquit sanctus Doctor, quae sunt inconsueta, magis miramur, et sic in eis animus magis et vehementius detinetur ». Hoc praesidio opus praesertim nobis est, ut intelligibilium recordemur; unde magistri in abstrusis veris tradendis exempla, et similitudines adhibere solent. Praeterea oportet, « ut homo ea, quae memoriter vult tenere, sua consideratione disponat, ut ex uno memorato facile ad aliud procedatur ». Ad haec « oportet, ut homo sollicitudinem apponat, et affectionem adhibeat ad ea, quae vult memorari »; si quidem ea, quae magna animi contentione et vehementi cordis affectu discuntur, penitius in animo imprimuntur, tenaciusque in eo haerent; ex quo fit, ut ab eo difficilius elabantur. Denique oportet, ut *frequenter meditemur*, sive *multoties consideremus* ea, quae volumus in memoriam revocare. Nam « manifestum est, quod ex frequenti actu memorandi habitus memorabilium confirmatur, sicut et quilibet habitus per similes actus, et, multiplicata causa, fortificatur effectus[2] ».

CAPVT TERTIVM

De facultate intelligendi

146. Anima humana, aiente s. Thoma, est « in confinio substantiarum mere spiritualium, et mere corporearum[3] »; quia ipsa infimum locum inter substantias mere intellectuales, et supremum inter substantias sensitivas habet. Quamobrem sicuti facultates propriae substantiarum sensitivarum, ita facultates propriae substantiarum intellectualium ei inesse debent. Huiusmodi facultates illae sunt, quae *intellectus*, et *voluntas* appellantur; et quoniam substantiae intellectuales omnis corporis expertes sunt, intellectus, et voluntas in homine sine organo corporeo exerceantur necesse est. Id ex eo confirmatur, quod, quamvis anima humana sit forma corporis, tamen a corpore non omnino absorbetur; si enim, ut idem sanctus Doctor inquit,

---

1) Cf s. Thom., 2^a 2^{ae}, q. XLIX, a. 1 ad 2.

2) 2^a 2^{ae}, loc. cit. Cf *De Mem.* etc., lect. II. Multos, qui de arte memoriae scripserunt, videre est apud Cancellieri, *Degli uomini celebri per la memoria*, Roma, 1815.

3) Opusc. 45; cf I, q. LXXVII, a. 2 c.

corporis proportionem excedit, sequitur, « in virtute ipsius animae esse, quod fluant ab ea quaedam potentiae, quae non sunt actus organorum corporalium [1] ». Iam anima naturam corporis supergreditur, quia intellectualis est. Facultates igitur, quae ad eam, prout intellectualis est, pertinent, scilicet intellectus, et voluntas, inorganicae esse debent [2]. Quare, postquam in superiori capite facultates organicae, quae proprie ad scientiam animae pertinent [3], hoc est, facultates sentientes expensae a nobis sunt, rei ratio postulat, ut ad sermonem de facultatibus inorganicis instituendum progrediamur. Initium ab *intellectu*, seu a facultate intelligendi sumimus.

ARTICVLVS PRIMVS

De obiecto intellectus

147. Naturam intellectus explicaturis opus est nobis primum statuere, quodnam est obiectum intellectus; quia, ut saepe diximus, naturam cuiusque facultatis nonnisi ab eius obiecto perspicere licet.

Obiectum intellectus ab ipso intellectu nomen suum trahit, proindeque *intelligibile* nuncupatur [4]. Cuius rei ratio est, quod res eo modo denominandae sunt, quo a nobis cognoscuntur [5], siquidem nomina natura sua cogitationes nostrae mentis manifestant. Atqui res tamquam obiectum alicuius potentiae a nobis non cognoscitur, nisi prout ad ipsam potentiam, a qua attingitur, refertur [6]. Ergo necesse est, ut obiectum potentiae ab ipsa potentia, proindeque obiectum intellectus ab ipso intellectu nomen suum mutuetur.

148. Ex his perspicitur res non aliter esse, et dici *intelligibiles*, nisi prout ad aliquem intellectum referuntur, proindeque *intelligibilitatem* aliud non esse, nisi relationem, quae inter obiectum, atque intellectum intercedit. Illud autem advertendum hic est, res, prout sunt intelligibiles, aliter ad intellectum Divinum, aliter ad humanum referri. Et sane 1° res sunt intelligibiles *actu*, si referuntur ad

---

[1]) *Qq. dispp.*, q. unic. *De Spir. creat.*, a. 2 ad 5. Cf I, q. LXXVI, a. 1 c.

[2]) Huic doctrinae, quam ex natura ipsius animae hic breviter ostendimus, sensistae, et phrenologi adversantur; quia illi intellectum cum sensu confundunt, hi autem singulis facultatibus tum intellectivis, tum affectivis peculiaria organa in cerebro assignant. Sed de huiusmodi sententiis copiosius alibi agendum nobis erit.

[3]) Diximus, *quae proprie ad scientiam animae pertinent*; quia facultates vegetales, ut iam adnotavimus, ad physiologiam proprie spectant, de illisque nonnihil in *Cosmol.* delibabimus.

[4]) Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 4, et s. Thom., *Cont. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 9.

[5]) Cf s. Thom., *Met.*, lib. IX, lect. III.

[6]) Cf Henr. Gand., *Summ.*, p. 2, q. I, art. 48, n. 5.

intellectum Divinum, quia Ipse illas creat; sed *potentialiter* tantum, si ad humanum, quia hic, uti mox dicemus, actione sua illas intelligibiles efficit. 2° Divinus intellectus a rerum cognitione minime perficitur, quia ab ipso illae necessario pendent; quapropter relatio, quae inter huiusmodi res intelligibiles, et intellectum Divinum intercedit, *logica* dicenda est, si in ipso Deo spectetur; *realis* vero, si in ipsis rebus [1]. Contra ea, quandoquidem res ab intellectu creato non pendent, sed hic ab illis pendent, ab earumque cognitione perficitur [2], consequens est relationem intelligibilitatis esse realem ex parte intellectus humani, logicam vero in rebus [3]. Cum haec sit notio intelligibilitatis rerum, patet ad hoc, quod res in se intelligibiles sint, illud non requiri, ut habeant esse *a se*; ob idque absurdam esse illam Ontologorum sententiam, quod asserere res creatas esse in se intelligibiles aeque sacrilegum sit, ac asserere ipsas esse a se.

149. Quae hactenus disseruimus, notionem *nominalem* obiecti intelligibilis exhibent; sed necesse quoque est notionem eius realem investigare, ut, quaenam sit eius natura, innotescat [4].

Atque in primis, quodnam sit fundamentum intelligibilitatis [5] rerum investigandum est.

Intelligibilitatem rerum in immaterialitate fundari ex eo facile evincitur, quod res materiales per se, seu prout materiales sunt, ab intellectu intelligi nequeunt. Et sane intellectus ab intelligibili ad actum determinatur, et quodammodo perficitur; quaelibet enim ani-

---

[1]) Quid sit relatio realis, et logica, explicatum a nobis est *Logic.*, p. I, c. I, art. 4, p. 57 et 58. Quod autem hic asserimus, locum habet circa res, quae, ut ita dicamus, sunt terminus extrinsecus Divini intellectus; quia, cum essentia Dei, ut suo loco ostendemus, ab intellectu Divino non distinguatur illud intelligibile, quod in ipsa Dei essentia consistit, unum, idemque est, ac Divinus intellectus. Cf s. Th., *Cont. Gent.*, lib. IV, c. 11.

[2]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, q. unic. *de Anim.*, a. 16 ad 9.

[3]) Cf s. Thom., I, q. XIII, a. 7 c., et *Cont. Gent.*, lib. II, c. 12.

[4]) Hac in re methodum *regressivam* (cf *Log.* pars II, c. 3, art. 4, p. 170 sectabimur; si quidem ex natura intellectus, quam leviter attigimus (p. 281-282), naturam obiecti intelligibilis deducemus, deinde ex iam cognita obiecti intelligibilis natura distinctam cognitionem naturae intellectus nobis comparabimus.

[5]) Fundamentum intelligibilitatis, prout hic a nobis accipitur, est illud, quod efficit, ut res, prout ad intellectum nostrum refertur, sit intelligibilis, non vero illud, quo res, prout in se spectatur, et ad intellectum Divinum refertur, intelligibilis est. Si hac altera ratione fundamentum intelligibilitatis rerum accipiatur, cum Ontologis in eo consentimus, quod, spectato ordine realitatis, ratio, quamobrem res sunt intelligibiles, est ipse Deus; quippe quod, cum unumquodque sit intelligibile, prout est *actu*, cumque Deus sit causa eorum, quae sunt, evidens est Deum esse primam causam effectricem intelligibilitatis rerum, seu qua res idoneae sunt, ut intelligantur.

mae potentia ad suum obiectum refertur, sicut perfectum ad perfectibile. Atqui nihil ad actum reduci, et perfici potest ex eo, quod est sibi contrarium. Ergo, cum intellectus natura sua sit potentia immaterialis, et inorganica, eius obiectum, idest intelligibile, aliquid materiale, prout est materiale, esse nequit. Quamobrem nonnisi immaterialitas rerum potest esse ratio, ex qua res sunt intelligibiles [1].

150. Ut res clarior fiat, iuvat haec duo animo recolere: 1° Immaterialitas, quae est fundamentum intelligibilitatis rerum, non solum ad modum, quo intellectus res intelligit, sed etiam ad modum, quo obiectum est intelligibile, spectat, ita ut obiectum intelligibile cum intellectu coniungatur per aliquid, quod non solum non est materiale, uti in potentiis sensitivis evenit, sed ne res quidem, prout materiales sunt, repraesentat. Et quidem oportet esse immaterialem primum modum, quia nonnisi id, quod est immateriale, affectio subiecti immaterialis esse quit; alterum vero, quia illud, quod rem, prout materialis est, repraesentat, cum potentia organica, non vero cum potentia inorganica, cuiusmodi intellectus est, coniungi potest. 2° Obiectum potest esse immateriale, vel prout est in se, vel prout intelligibile est. Iam, quandoquidem obiectum intellectus est immateriale, prout ad intellectum refertur, consequens est oportere, ut obiectum intelligibile immateriale sit, prout intelligibile est, nempe prout *actu* cognoscitur, non vero prout in se est. Ex quo intelligis s. Thomam, cuius sententiam hic defendimus, aliter ac Platonem, sensisse; quia Plato voluit nihil posse cognosci, nisi non solum prout cognoscibile est, sed etiam prout in se est, sit eiusdem naturae, ac subiectum, a quo cognoscitur.

151. Haec altera observatio viam nobis sternit ad investigandum, quodnam sit fundamentum intelligibilitatis rerum, sive cuiusnam generis sit illarum immaterialitas, si haec referatur ad intellectum non iam absolute spectatum, sed ad intellectum humanum, prout cum corpore coniungitur.

Ut huiusmodi quaestio plane definiatur, in antecessum demonstrandum nobis est intellectum humanum, quamdiu anima cum corpore coniungitur, nihil intelligere posse, quin a facultatibus sensitivis aliquo modo pendeat, sive, quod idem est, etsi intellectiones sint actiones propriae animae tamen, quamdiu anima cum corpore coniungitur, *praeter corpus*, sive *sine corpore*, ut s. Bonaventura inquit [2], nihil posse intelligere.

152. Inter varia argumenta, quibus id probari potest, duo seligimus. Horum primum est, quod una, eademque anima est simul sentiens, et intelligens, atque una, eademque anima, quae intellectus

---

[1]) Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 6.

[2]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, p. 2, a. 1, q. 6 *resol.*

subiectum est, est etiam simul cum corpore subiectum facultatum sentientium. Quapropter intellectus, etsi sine ullo organo corporis actiones suas exerat; tamen cum facultatibus, quae per organa corporis exercentur, naturaliter coniungitur. Iam haec coniunctio inter intellectum, et facultates sentientes expostulat, ut sensus aliquid ad intellectus actiones conferat. Cognitionem intellectivam igitur aliquo modo a cognitione sensitiva pendere tenendum est [1]. Alterum est, quod, cum cunctae facultates animae ab ipsius essentia oriantur, consentaneum est, quemadmodum s. Thomas docuit, ipsas eo ordine inter sese contineri [2], ut una potentia ab altera pendeat [3]. Atqui facultates intellectivae, utpote quae sensitivis excellunt, ab his pendere non possunt *secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora*; sed dumtaxat *secundum ordinem generationis, et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur* [4]: hoc est, prout cognitio sensitiva, utpote imperfecta, ad cognitionem intellectivam, quae perfecta est, concurrit, eique praecedit. Ergo facultates intellectivae a sensitivis pendent ex eo quod sensus intellectui materiam praebent, in quam intellectus actionem suam exerat [5], eique idcirco praecedunt.

153. Iamvero ex potentiis sensitivis phantasiam esse illam, quae intellectui materiam suppeditat, in quam ipse agit, certo certius est. Namque intellectus actiones suas, etiam rebus e sensibus amotis, exercet [6]; atqui res sensibus apprehensae, rebus ipsis semotis, non sunt in anima, nisi per phantasmata, quia sensus ad res externas praesentes referuntur [7]; ergo, si intellectus vim suam in res absentes exercet, illam in obiecta phantasiae *immediate* exercere debet. Quandoquidem vero phantasmata actioni sensuum exteriorum subiiciuntur [8], intellectum, si immediate a phantasia pendet, *mediate* a sensibus externis pendere concludendum est [9].

---

1) Cf B. Alb. M., *De Anim.*, lib. III, tract. II, c. 12.

2) I, q. LXXVII, a. 4 c.

3) *Ibid.* Cf *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 4 ad 1.

4) I, q. et art. citt.

5) Cf s. Thom., *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. I, a. 2 ad 5.

6) 1^a 2^{ae}, q. XV, a. 1 c. — 7) *Ibid.* — 8) Cf p. 267.

9) Cf B. Alb. M., *De Anim.*, lib. III, tract. II, c. 19, et s. Thom., 2^a 2^{ae}, q. CLXXIII, a. 2 c. Nemini autem negotium facessat, quod facultates supremae, cuiusmodi sunt intellectivae, inferiorum ministerio indigeant, et non vicissim. Namque, ut scite s. Thomas advertit, quoniam res externae « sunt causa et mensura cognitionis nostrae », efficitur, ut facultates sentientes, quae rebus externis propiores sunt, quam intellectivae, his quodammodo superiores sint, non quidem propter naturam suam, sed propter obiecta, quae universae scientiae nostrae mensura sunt. « Et hinc est, concludit, quod sensus non

154. Id quod modo demonstravimus, experientia mirifice confirmat. Et sane experientia edocemur 1° illos, qui aliquo sensu carent, carere etiam scientia eorum, quae ad ipsum sensum referuntur [1]; 2° actiones intellectus vicibus facultatum sentientium subiici, atque una cum perturbatione, aut cessatione sentientium facultatum exercitationem intellectus cessare, aut perturbari [2]; 3° « quod, ut monet s. Thomas, ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis, et ceterarum virtutum. Videmus enim, quod impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea, quorum scientiam praeaccepit [3] »; 4° « quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat, quod intelligere studet. Et inde est etiam, quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum [4] ».

155. Ex his nullo negotio perspici potest fundamentum intelligibilitatis rerum intellectui humano, prout cum corpore coniungitur, *proportionatum* esse immaterialitatem *essentiae, quae habet esse in materia.* Haec sententia, quam maxima pars Scholasticorum post Aristotelem propugnavit, luculenter probatur argumento, quod s. Thomas complexus est his paucis: « Operatio proportionatur virtuti, [et] essentiae; intellectivum autem hominis est in sensitivo; et ideo propria operatio eius est intelligere intelligibilia in phantasmatibus [5] ».

156. Quae cum ita se habeant, vides a vero longe aberrasse Platonem, eiusque recentes sectatores, quod docuere formam absolutam obiecti intelligibilis, hoc est, immateriale prout in se, et absolute spectatur, esse rationem, ex qua intellectus cum corpore coniunctus res intelligit; si enim intellectus sine concursu facultatum sentientium res intelligere non potest, immateriale absolutum esse rationem, ex qua ipse res intelligit, omnino repugnat. Et sane intellectus, ut Scotus ait [6], non potest immateriale, prout in se est, intelligere, nisi illud

---

per se, sed secundum quod est informatus specie rei sensibilis ministrat imaginationem, et sic deinceps »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XVIII, a. 8 ad 3.

[1]) Cf s. Aug., *Epist. VII ad Nebrid.*, n. 6.

[2]) Idem, *De Genes. ad litt.*, lib. VII, c. 18, n. 25.

[3]) I, q. LXXXIV, a. 7 c.

[4]) Ibid.; cf B. Alb. M., *De Anim.*, lib. III, tract. III, c. 4, et s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, p. 2, a. 1, q. 6.

[5]) *De Mem., et Rem.*, lect. I.

[6]) *Quodlib.*, Quodlib. XIV, *Schol.*

ipsi adsit vel in se, vel in aliqua re, quae ipsum perfecte, et proprie repraesentat. Atqui, quoniam intellectus, ut demonstratum a nobis est, immateriale per phantasma intelligit, immateriale ei neutro modo adesse potest. Non quidem priori, quia immateriale, quod per phantasma cognoscitur, non est immateriale, prout est in se, sed prout sensili involucro obtegitur [1]; neque posteriori, si quidem, cum materialia diversam, ac spiritualia, naturam habeant, « quantumcumque, inquit Angelicus Doctor, intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiae immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere [2] ». Igitur immateriale in se, seu absolutum ratio esse nequit, ex qua res ab intellectu, prout cum corpore coniungitur, intelliguntur.

157. His de fundamento intelligibilitatis rerum praestitutis, pronum est explicare, quodnam sit obiectum intellectus.

Obiectum intellectus vel *adaequatum*, vel *proportionatum* esse potest. *Adaequatum* est illud, quod ab intellectu, in se, prout intellectus est, spectato, cognosci potest. *Proportionatum* est illud, quod intellectui in praesenti statu, in quo anima cum corpore coniungitur, convenit.

158. Iamvero, quin obiectum intellectus adaequatum sit omne ens, sive quidquid est, aut esse potest, dubitandum non est [3]. En brevissimum s. Thomae argumentum: *Secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu*; atqui quidquam actu est, prout ens est; ergo ens est obiectum intellectus [4]. *Entis* nomine hic significatur illud *esse*, quod *essentiam* rerum constituit, non illud, quo essentia rei in individuis determinatur; si quidem intellectus, ut inferius ostendemus, ad quidditatem rerum spectat [5]. Hoc ipsum ex eo per-

---

[1]) Cf s. Thom., *De Ver.*, q. XII, a. 12 ad 12. Perbelle ad hanc rem idem sanctus Doctor monuit, « puritatem intellectus ex sensilibus operationibus quodammodo inquinari, quia intellectus quodammodo sensibilibus operationibus admiscetur, cum a phantasmatibus accipiat » (*Ibid.*, q. XIII, a. 4 c.); ideoque intellectum humanum *secundum virtutem* naturae suae non posse *pertingere* intelligibile per suam essentiam; Ibid., q. XII, a. 7 c.

[2]) I, q. LXXXVIII, a. 2 c.

[3]) « Quidquid est, inquit s. Augustinus, intelligibile est »; *De duab. anim.*, c. 5, n. 4, et s. Thomas: « Est proprium obiectum intellectus ens intelligibile, quod quidem comprehendit omnes differentias entis possibilis; quidquid enim esse potest, intelligi potest »; *Cont. Gent.*, lib. II, c. 98.

[4]) I, q. V, a. 2 c.

[5]) Cum obiectum intellectus nostri non sit aliquod intelligibile particulare, sed omne intelligibile, quod vim eius non supergreditur, consequens est intellectum esse in potentia ad omne intelligibile, ideoque post unum intelligibile alterum, et post hoc tertium, et deinceps in infinitum posse cognoscere.

spici potest, quod intellectus est omnium facultatum cognoscentium suprema. Namque, ut Durandus argumentatus est, quo plus perfectionis facultas habet, eo ad plura vis eius porrigitur; atqui intellectus inter facultates cognoscentes principem locum obtinet; ergo vis eius ad illud ferri debet, quod est communissimum in rebus, scilicet *ens*, quod *actum primum*, sive essentiam rei significat[1]. Quoniam autem ens, prout ad intellectum refertur, *verum* nuncupatur, liquet ens esse obiectum intellectus sub ratione *veri*. Apposite s. Thomas: « Intellectus est apprehensivus entis, et veri [2] ».

159. Obiectum vero *proportionatum* intellectui non est omnis essentia, sed, ut s. Thomas docuit, essentia rei materialis. « Obiectum intellectus nostri, ait, secundum praesentem statum est quodlibet ens, et verum; sed ens, et verum consideratum in rebus materialibus, ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit [3] ». Et scite. Namque obiectum proportionatum intellectui est id, quod ad intellectum, prout cum corpore coniungitur, pertinet. Atqui proprium est, quemadmodum ostendimus, intellectus cum corpore coniuncti apprehendere non iam immateriale absolutum, sed dumtaxat immateriale in materia concretum, hoc est, essentiam rei materialis. Ergo obiectum proportionatum intellectui non est, nisi essentia rei materialis. Hanc demonstrationem Angelicus noster complexus est his paucis: « Modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis; anima autem nostra, quamdiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali; unde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi quae habent formam in materia, vel quae per huiusmodi cognosci possunt [4] ».

160. At, si proprium est intellectus humani essentiam rerum materialium cognoscere, id intelligendum non est de essentia, prout in hac, vel in illa re singulari existit; sed prout abstracta a quavis conditione materiali, atque ad superiorem ordinem evecta est. « Per intellectum, ait idem Aquinas, connaturale est nobis cognoscere natu-

---

Unde scite s. Thomas: « In intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud; quia numquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere » (I, q. LXXXVI, a. 2 c.). Nulla autem repugnantia in eo est, quod actiones intellectus in infinitum multiplicentur; quia, cum intellectus sit finitus, actiones eius esse infinitas actu, non vero potentia repugnat. « Nec est, inquit idem sanctus Doctor, inconveniens, quod in actibus animae eatur in infinitum in potentia, dummodo actus non sint infiniti in actu »; *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 5 ad 4; cf. s. Bonav., *In lib. III Sent.*, Dist. XIV, a. II, q. 3 *resol.* et *ad arg.*

1) *In lib. I Sent.*, Dist. XXXV, q. 2, a. 9.

2) I, q. LXXXII, a. 4 ad 1.

3) I, q. LXXXVII, a. 3 ad 1.

4) I, q. XII, a. 11 c.

vas, quae quidem non habent esse, nisi in materia individuali, non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus [1] ». Huius rei ratio est, quod intellectus, etsi cum corpore coniungatur, tamen actiones suas sine ullo corporeo organo exercet. Quapropter, cum « obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae [2] », sequitur in rebus id, quod ad materiam pertinet, a facultatibus sentientibus, quae organicae sunt, apprehendi; ab intellectu autem, qui est facultas inorganica, neque materiam in rebus cognosci, neque aliquid, quod ex materia fluit, sed tantum earum quidditatem abstractam a materia, et conditionibus materialibus [3]. Exinde patet intellectum, aiente eodem sancto Doctore, cognoscere posse ea, quae cognoscit sensus, altiori tamen modo, quam sensus; sensus enim cognoscit ea quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora; sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei, quae est in ipsis individuis [4].

161. Quod si obiectum intellectus est essentia rei materialis materiae, et conditionum materialium expers, obiectum intellectus esse universale nemo est, qui non videat. Et sane, remotis a qualibet re iis, per quae ipsa individua est, remanet essentia, quae ipsi cum aliis rebus, eadem specie, aut genere comprehensis, communis est. Puta, si a Socrate ea subtraxeris, quibus ipse a Platone, Aristotele, aliisque hominibus distinguitur, remanet humanitas, quae in eo, perinde ac in Platone, aliisque hominibus invenitur. Atqui id, quod de pluribus eadem specie, aut genere comprehensis praedicatur, est universale. Ergo, si obiectum intellectus est quidditas rei a conditionibus rem individuantibus abstracta, obiectum intellectus re vera esse universale tenendum est [5].

162. Quae cum ita se habeant, concludere nobis licet universale esse obiectum intellectus [6], atque illud, quandiu anima cum corpore

---

[1]) Ibid. a. 4 c.

[2]) Ibid., q. LXXXV, a. 1 c.

[3]) Conditiones, sive *appendiciae* materiae sunt, ut B. Albertus M. docet, « quaedam individuantia formam, quae sic sunt in uno individuo unius speciei, quod non sunt in alio ». E. g. « talis membrorum situs, vel talis color faciei, talis aetas, vel talis figura capitis, vel talis locus generationis »; *De Anim.*, lib. II, tract. III, c. 4.

[4]) I, q. LXXXVII, a. 3 ad 1; cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 6 ad 2.

[5]) Cf B. Alb. M., *De Intell. et Intellig.*, lib. I, tract. II, c. 1, et s. Thom., I, q. LVII, a. 2 ad 1.

[6]) Advertito 1° nos hic loqui de obiecto, quod *directe* ab intellectu apprehenditur; nam, ut suo loco ostendemus, intellectus *indirecte*, et per vim reflexivam etiam singularia cognoscere potest; 2° obiectum proportionatum intellectui nostro dici universale non ex eo quod natura rei, a conditionibus

coniungitur, esse quidditatem rerum materialium omni materia, omnique conditione materiali exutam [1].

ARTICVLVS SECVNDVS

De speciebus intelligibilibus, quae ad cognitionem intellectivam efficiendam expostulantur

163. Postquam vidimus, quodnam sit obiectum intellectui humano proportionatum, ad explicandum actum, quo illud ab intellectu apprehenditur, progrediamur necesse est. Atque in primis investigandum nobis est, num sicuti species sensibiles ad sensitivam cognitionem, ita species intelligibiles ad intellectionem efficiendam expostulentur.

Intellectionem sine ulla specie effici non solum ii, a quibus species sensiles negari diximus, sed alii quoque post Henricum Gandavensem [2] arbitrantur, iique sunt, qui sensibus quidem, sed non intellectui ad cognitionem gignendam speciebus opus esse volunt, quippe quod phantasmata vices specierum erga intellectum gerunt. At nos sententiam, quam Aristoteles non obscure innuit [3], quamque post s. Augustinum [4] principes Doctores Scholarum tuiti sunt, amplectentes, actum intelligendi sine speciebus perfici non posse contendimus. Et sane, 1° intellectum obiectum suum, quin eius specie indigeat, intelligere non aliter explicari potest, quam si ipsum obiectum secundum suam essentiam cum intellectu coniungi dicatur. Etenim cognitio, ut alibi demonstravimus, sine coniunctione obiecti cum facultate cognoscente effici nequit, atque haec coniunctio, si secundum obiecti similitudinem non fit, certe secundum ipsam eius essentiam fiat necesse est [5]. Atqui obiectum secundum suam essen-

---

materiae abstracta, est per se universalis, sed ex eo quod, cum intellectus super se reflectens considerat ordinem, quem ipsa cum rebus habet, ipsam universalem esse cognoscit. At de his fusius alibi.

[1]) Huiusmodi quidditas rerum materialium est illud, quod primo, et immediate ab intellectu apprehenditur. Ast intellectus, ut docet s. Thomas (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 12 c.), « ex essentiis rerum comprehensis diversimode negotiatur ratiocinando, et inquirendo », atque ita alia cognoscit, quae rerum materialium ordinem praetergrediuntur.

[2]) *Quodlib.* IV, q. 7, 8, et 21.

[3]) *De Anim.*, lib. III, c. 6, § 3 et 4, et c. 7, § 3.

[4]) Satis sint haec pauca: « A specie corporis, quod cernimus, exoritur ea, quae fit in sensu cernentis; et ab hac ea, quae fit in memoria; et ab hac ea, quae fit in acie cogitantis »; *De Trin.*, lib. XI, c. 9, n. 16; cf *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 27; ibid., lib. XII, c. 7; *Epist. de vid. Deo*, c. 9, et alibi. Hinc vides quam inscite Ontologi specierum necessitatem oppugnantes de huius sancti Doctoris auctoritate glorientur.

[5]) Cf p. 245.

tiam cum intellectu coniungi prorsus absurdum est, quia per huiusmodi coniunctionem obiectum unum idemque cum intellectu fieret, omnisque realis distinctio inter utrumque tolleretur; id quod et per se absurdum, et pantheismo adfine [1] est. Ergo intellectum sine speciebus intelligibilibus res intelligere omnino repugnat. Huic argumento maius robur ex eo accedit, quod si res intelligibiles secundum suam essentiam cum intellectu coniungerentur, atque unum, idemque cum eo fierent, intellectus secundum ipsam suam essentiam illas intelligeret. Atqui solius Dei est res secundum essentiam suam intelligere; quia, cum Ipse sit causa prima, atque effectrix omnium rerum, harum formas in se eminenter habet [2]. Non alii igitur philosophi, quam pantheistae, qui intellectum humanum cum Divino confundunt, obiectum intelligibile non per species, sed per essentiam suam cum intellectu humano coniungi asserere possunt [3].

2° Intellectus, cum sit in potentia ad omnia intelligibilia, non potest hoc potius, quam illud *actu* intelligere, nisi per aliquid ad huiusmodi actum determinetur, atque istud aliquid, per quod intellectus ad actum determinatur, in ipso intellectu sit oportet, quia illud est, per quod ipse in actionem progreditur. Huiusmodi autem principium, quod efficit ut intellectus ex potentia ad actum transeat, *forma* ipsius obiecti, quod intelligitur, esse debet; alioquin ratio reddi non posset, quamobrem intellectus ad actum huius intellectionis reducatur. Itaque intellectio huius, vel illius obiecti intelligibilis nonnisi per formam obiecti, quae in ipso existit, intellectui convenire potest [4]. His praestitutis, advertendum est formam obiecti, quae est in intellectu principium cognitionis, esse non posse formam ipsius obiecti secundum suam naturam, quia haec extra intellectum existit; sed alia ex parte cum huiusmodi forma consentire oportere, quia aliqua proportio inter principium, et terminum cognitionis sit oportet. Atqui forma, quae non est forma ipsius obiecti secundum suam naturam, sed cum illa consentit, non alia esse potest, nisi similitudo formae obiecti. Ergo intellectio nulla ratione explicari potest, nisi similitudo, sive species rei intellectae in intellectu esse dicatur [5]. Hinc

---

[1]) Pantheistae, cum omnia unum esse contendant, obiectum, quod cognoscitur, esse unum, idemque cum subiecto, quod cognoscit, docere coguntur. Hoc re ipsa est pronuntiatum, quod post Neoplatonicos nuperi pantheistae transcendentales tuentur.

[2]) Cf s. Thom., I, q. LVI, a. 1 c.

[3]) Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.* Dist. III, part. 2, a. 2, q. 1 *resol.*

[4]) Cf p. 245-246.

[5]) Cf s. Thom., I, q. XIV, a. 1 c., et *Cont. Gent.*, lib. I, c. 46, itemque et s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, a. 1, q. 2 ad *arg.*, ac ibid., Dist. XXV, p. 2, a. 1, q. 6.

illud effatum, quod apud s. Thomam, aliosque Scholasticos passim invenitur: « Ex hoc aliquid in actu intelligimus, quod intellectus noster informatur in actu per speciem intelligibilis [1] ».

164. Sententia autem, qua phantasmata officio specierum erga intellectum fungi, sive intellectum in phantasmatis species rerum invenire asseritur, omnino absurda est. Namque phantasmatis obiectum est materiale et singulare, intellectus vero obiectum est immateriale et universale. Atqui fieri non potest, ut idem obiectum sub oppositis rationibus, cuiusmodi sunt singulare et universale, vel materiale et immateriale per species eiusdem generis cognoscatur; quia inter medium, quo facultas obiectum suum apprehendit, atque obiectum ipsum proportio esse debet. Fieri igitur non potest, ut intellectus per species phantasticas in actus suos prodeat [2].

165. Postquam intellectum per species intelligibiles obiectum suum apprehendere perspeximus, necesse est, ut harum specierum naturam exponamus.

Iamvero circa naturam specierum intelligibilium haec pro certis, atque exploratis habenda sunt. Primum est, quod species intelligibilis est immaterialis non solum prout in intellectu est, sed etiam prout ad obiectum repraesentatum refertur, quia ipsa obiectum conditionibus materiae exutum repraesentat [3]. Ex quo, uti s. Thomas adnotavit [4], discrimen inter species intelligibiles, et sensibiles constituitur; si quidem immaterialitas priori, non vero posteriori ratione spectata speciebus sensilibus convenit.

166. Alterum est, quod species intelligibilis non pertinet ad substantiam intellectus, sed est forma, per quam ipse ad actum reducitur, ita ut ex potentia intellectiva, et specie intelligibili intellectus *in actu* efficiatur [5]. Qua quidem in re intellectus humanus a Divino distinguitur; quia medium, ut alibi dicemus, quo intellectus Divinus et se, et alia, quae extra sunt, intelligit, est ipsa essentia Dei.

167. Tertium est, quod species intelligibilis, perinde ac de specie sensili dictum est [6], sunt illud, *quo* intellectus rem intelligit, non vero illud, *quod* ab eo intelligitur. Quapropter ex theoria harum specierum nihil contra realem, atque obiectivam rerum cognitionem elici potest.

168. Iam ex his, quae de natura specierumin telligibilium expli-

---

[1]) I, q. XIV, a. 2 c.

[2]) Cf Scot., *De Anim.*, q. XVIII, *Resol.*

[3]) Cf p. 288-289.

[4]) I, q. LXXVI, a. 2 ad 4.

[5]) Brevissime s. Augustinus: « Intellectus conficitur intelligente, et eo quod intelligitur »; *Solil.* lib. unic. Cf s. Thom., I, q. LV, a. 1 ad 2.

[6]) P. 247-248.

cavimus, facile est haec duo colligere: 1° Modus, quo res per suam similitudinem est in intellectu, non est idem, ac modus, quo ipsa in se est; nam species rei in se spectatae non existit seorsum a qualitatibus materialibus, species autem intelligibilis rem repraesentat ab his qualitatibus abstractam [1]. Quapropter similitudo, quae ad intellectionem efficiendam expostulatur [2], non intercedit inter naturam intelligentis, et naturam rei intellectae, quemadmodum post Platonem veteres, recentesque intellectualistae, atque idealistae senserunt; sed inter naturam intelligentis, et naturam speciei intelligibilis, per quam res cum intellectu coniungitur, ab eoque intelligitur [3]. 2° Cum dicitur intellectum, et rem intellectam unum, idemque fieri, id non accipiendum est hoc sensu, quod utrumque unum, idemque in se sunt, uti Heghelius post Parmenidem, ceterosque pantheistas contendit; sed quod intellectus, cum rem per speciem intelligibilem eius intelligat, in actu intellectionis unus, atque idem cum re intellecta efficitur. « Quando dicitur, ait s. Bonaventura, quod ad actum intelligendi requiritur, quod ex intellecto et intelligente fiat unum, hoc intelligitur quantum ad speciem, quae unitur intellectui, non quantum ad ipsum obiectum extrinsecum. Illa autem species, quae unitur intellectui, habet comparationem ad intellectum, in quo est, et ad obiectum, ad quod est, et quod repraesentat [4] ».

ARTICVLVS TERTIVS

De Intellectu agente

169. Species intelligibilis, ut iam diximus, rei essentiam qualitatibus materialibus, quibus ipsa in phantasmate obtegitur, exutam repraesentat. Quamobrem actus, quo intellectus suum obiectum apprehendit, explicari nequit, nisi aliquod principium admittatur, quod ex phantasmatis conditiones materiales removeat, atque ita species intelligibiles, nudam rerum essentiam repraesentantes, efficiat. Hocce principium ex actione, quam in phantasma exercet, *intellectus agens* audit, eoque nomine ab *intellectu possibili* distinguitur, cuius est species intelligibiles ab intellectu agente elaboratas in se excipere, resque ab ipsis repraesentatas intelligere.

170. Iam admittendum esse intellectum agentem ex iis, quae iam demonstrata nobis sunt, plane conficitur. Et sane, essentiae rerum materialium, ut argumentatur s. Thomas, quae sunt obiectum in-

---

[1]) Cf s. Thom., *In lib. I Met.*, lect. X.

[2]) Cf p. 291.

[3]) Cf s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. III, a. 1 *sol.*, et *Qq. dispp. de Ver.*, q. II, a. 6 c.

[4]) *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, a. 2, q. 1 *ad arg.*

tellectui humano proportionatum, non existunt extra animam, nisi in materia concretae; atque ideo non sunt intelligibiles *actu*, sed *potentia*; quia nihil, prout est materiale, *actu* intelligibile esse potest. Hinc opus est aliqua virtute, quae conditiones materiales ab eis removeat, atque ita ipsas *actu* intelligibiles efficiat. Iam, quoniam huiusmodi virtus ea est, quae intellectus agens appellatur, intellectum agentem esse admittendum manifesta res est [1].

171. Idem fere argumentum alia forma ab eodem sancto Doctore exhibetur, quam ad maiorem huius rei intelligentiam exponere iuvat. Phantasma, a quo cognitio intellectiva initium sumit, cum rem singularem, et materialem repraesentet, non est aliquid *actu* intelligibile. Atqui intellectus non potest in actus suos prodire, nisi per aliquid, quod est *actu* intelligibile; quia nihil potest transire de potentia in actum, nisi per id, quod est actu. Ergo actus, quo intellectus suum obiectum, nempe immateriale, et universale apprehendit, explicari non potest, nisi admissa aliqua virtute, quae in phantasma actionem suam exerit, efficitque, ut phantasma non iam singulare, et materiale, sed universale, et immateriale repraesentet, ac proinde medium esse possit, per quod intellectus aliquid *actu* intelligere valeat. Haec autem virtus est intellectus agens [2]. Neque illud, ut idem s. Thomas advertit [3], putandum est phantasmata *actu* intelligibilia effici ex eo solum quod ab intellectu, qui dicitur possibilis, immaterialiter excipiuntur. Etenim, cum species intelligibiles, ut iam adnotavimus [4], sint immateriales non solum prout ad intellectum in quo sunt, sed etiam prout ad obiectum, quod repraesentant, referuntur, liquet species intelligibiles esse diversi generis, ac phantasmata; quia haec materiale, et singulare, illae immateriale, et universale repraesentant. Atqui conditio recipientis efficere quidem potest ut illud, quod ab eo recipitur, incipiat alio modo in eo esse, quam quo est in se, sed non ut genus eius mutetur; alioquin illud destrueret, non vero reciperet. Ergo phantasmata in species intelligibiles transmutari nequeunt ex eo dumtaxat quod intellectus ea in se excipit. Adde fal-

---

[1]) I, q. LIV, a. 4 c.

[2]) I, q. LXXIX, a. 3 c.; cf *ibid.*, q. LXXXVI, a. 6 c. Ex his argumentis ratio etiam perspicitur, propter quam in anima intellectum, non autem sensum agentem ponere oportet. « Colores, inquit idem sanctus Doctor, habent eumdem modum existendi, prout sunt in materia corporali individuali, sicut in potentia visiva, et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi, quem habet intellectus humanus, et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem »; I, q. LXXXV, a. 1 ad 3; cf *Qq. dispp.*, q. unic. *de Spir. creat.*, a. 9 c.

[3]) *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 4 ad 3. — [4]) P. 291-292.

sum omnino esse illud, quod sumitur, nempe intellectum phantasma in se excipere posse; si quidem, cum intellectus ab omni organo seiungatur, phantasmata, quae nonnisi in organo corporeo haerent, excipere in se nequit.

172. Quandoquidem intellectum agentem in anima esse demonstravimus, oportet, ut modum explicemus, quo ipse actionem suam in phantasmata exerit, atque ex eis species actu intelligibiles efficit.

Intellectus agens, secundum s. Thomae doctrinam, duplicem actionem circa phantasmata exerit. Prima actio, quae ex naturali coniunctione intellectus cum phantasia progignitur, in eo consistit, quod intellectus phantasmata *illuminat*, idest reddit « habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur [1] ». Et sane, phantasia, quoniam cum intellectu propius, quam sensus externi, et sensus communis coniungitur, virtutis intellectivae magis, quam sensus externi, et sensus communis, particeps est [2]; ex quo efficitur, ut phantasmata, quae eius actionum termini sunt, perfectiora sint actionibus istarum facultatum. Atqui haec maior perfectio, cum a virtute intellectiva, nempe immateriali, in phantasiam derivetur, in eo dumtaxat consistere potest, quod phantasmata a materia, et conditionibus eius magis, quam perceptiones reliquarum facultatum sentientium inferiorum, separentur. Ergo phantasmata a materia, eiusque conditionibus magis, quam perceptiones sensus, seiunguntur. Iamvero, quoniam sensile, quo magis a materia, eiusque conditionibus seiungitur, eo magis ad intelligibilitatem accedit, liquet phantasmata ex coniunctione phantasiae cum intellectu agente magis, quam perceptiones sensus, ad intelligibilitatem accedere; quia ipsa hoc modo evadunt intelligibilia *in potentia proxima*, sive, quod idem valet, habiliora fiunt ad intelligibilitatem assequendam. Hac autem prima actione phantasmata ab intellectu agente *illuminari* recte dicuntur, quia phantasmata *in potentia proxima* ad essentiam manifestandam constituuntur. Id nomine *illuminationis* optime significatum a Scholasticis fuit; nam nomen luminis, ut s. Thomas inquit, « primo est institutum ad significandum id, quod facit manifestationem in sensu visus; postmodum autem extensum est ad significandum omne illud, quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem [3] ».

173. At vero, etsi phantasmata ex coniunctione sui cum intellectu agente longe perficiantur; ipsa tamen, cum non *actu* intelligibilia sint, numquam eiusmodi esse queunt, ut intellectus possibilis per ea quidquam *actu* intelligat. Quocirca intellectus agens, praeter actionem, quam naturaliter in phantasmata exercet, et per quam ea in potentia proxima ad actum intelligibilitatis constituit, aliam actio-

---

[1]) I, q. LXXXV, a. 1 ad 4. — [2]) Cf p. 269.
[3]) I, q. LXVII, a. 1, c.

nem exercere debet, qua in phantasmatis essentias conditionibus materiei exuat, ipsaque phantasmata *actu* intelligibilia efficiat [1]. Haec altera actio, quam intellectus agens circa phantasmata exercet, variis nominibus designata fuit. Nam aliquando *abstractio specierum* dicta est [2]; quia per illam intellectus, removendo conditiones materiae e phantasmatis, efformat species intelligibiles. Aliquando communi nomine dicta est *illuminatio phantasmatum* [3]; quia intellectus agens, qui prima actione phantasmata constituit *in potentia proxima*, ut essentias rerum sine conditionibus materiae manifestent, secunda actione efficit, ut ipsas *actu* manifestent [4]. Aliquando *conversio intellectus ad phantasma* quoque appellata est; quippe quod intellectus speciem intelligibilem rei a phantasmate abstrahere nequit, nisi vim suam in phantasma intendat [5].

174. Iamvero circa huiusmodi actionem intellectus agentis haec duo adnotanda sunt: 1° Species, quas intellectus agens ex phantasmatis rerum abstrahit, reales, atque obiectivas essentias rerum exhibent; propterea quod in essentia omni conditione materiali exuta res, quae eodem genere, aut eadem specie continentur, reipsa consentiunt, ita tamen ut diversis modis determinata in singularibus ipsa existat. E. g., natura humana, a conditionibus individualibus abstracta, ea est, quae omnibus hominibus convenit, atque in unoquoque eorum secundum diversas determinationes existit [6]. 2° Abstractio, quae per intellectum agentem fit, *per modum simplicitatis* esse dicitur; quia ipsa efficit, ut *intelligamus unum sine alio*, sive consideremus essentiam ab accidentibus seiunctam. Hinc ipsa ab abstractione *per modum compositionis, et divisionis* distinguitur; haec enim in eo consistit, quod *intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo*. Iamvero in hoc altero abstractionis genere falsitati locus esse pot-

---

[1]) Cf s. Thom., I, q. LXXXV, a. 1 ad 1.

[2]) S. Thom., *ibid.*

[3]) I, q. LIV, a. 4 ad 2; *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 4 c.

[4]) Hinc illuminatio potest considerari in *actu primo*, et in *actu secundo*, prout primam, aut secundam actionem intellectus agentis in phantasmata significat. Ex his perspicis, cur intellectus agens *lumen intelligibile* dicatur (cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XII, a. 1 c., et Q. unic., *De Sp. cr.* a. 10 c., nec non s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, p. 1, a. 2, q. 4 *resol.*); quia ipse essentias rerum materialium, quae in phantasmatis sub conditionibus materiae latent, actione sua detegit, et phantasmata *actu* intelligibilia efficit.

[5]) Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. IX, c. 9.

[6]) « Ipsa natura habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individuantibus, et habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout essentialiter est imago omnium, et inducens in cognitionem omnium, in quantum sunt homines »; s. Thom., *De ente et essentia*, c. 4; cf I, q. LXXXV, a. 2 ad 2.

est; at numquam in abstractione *per modum simplicitatis*. Re sane vera, error ex eo oritur, quod intellectus negat inesse essentiae rei aliquod accidens, quod rei reapse est, non vero, quod essentiam ab aliquo, aut ab omnibus accidentibus seiunctam considerat; propterea quod essentia rei, etsi cum accidentibus re ipsa coniungatur, tamen ab his re ipsa quoque distinguitur; ex quo efficitur nihil prohibere, quominus intellectus illam sine his consideret [1]. Ex hoc intelligitur falsas dicendas non esse notiones abstractas ex eo quod essentias rerum conditionibus materiae, quibuscum revera coniunguntur, exutas exhibent.

175. Superest, ut nonnullas falsas philosophorum opiniones circa intellectum agentem explodamus.

Principio Rosminius contendit lumen, quod phantasma illuminat, esse ideam *innatam entis possibilis*, atque intellectum agentem esse virtutem intellectivam, quae, cum illam ideam animo insitam phantasmatis accommodet, haec universalia, proindeque actu intelligibilia reddit [2]. Inferius, ubi originem idearum investigabimus, argumenta expendemus, quibus Rosminius ad ideam entis innatam admittendam permotus fuit. Ad rem praesentem quod attinet, demonstrandum nobis est ideam entis possibilis non posse esse lumen, quod res *actu* intelligibiles efficit. Et sane, idea entis possibilis, secundum Rosminium, est primum notum, quo, tamquam medio cognoscibili, cetera cognoscimus. Atqui lumen intelligibile mentis humanae, uti ex dictis patescit, non est primum notum, quo, tamquam medio cognoscibili, cetera cognoscimus, sed est medium cognitionis, quod res actu cognoscibiles efficit, et quod non cognoscitur, nisi cum intellectus ex cognitione rerum supra se reflectitur [3]. Ergo idea entis possibilis non potest esse lumen, quod phantasmata *actu* intelligibilia efficit, sive *illuminat*. Quod cum ita sit, patet actionem intellectus agentis super phantasma in eo non consistere, quod intellectus ideam entis possibilis phantasmati applicat.

176. Hac absurdior est illorum philosophorum opinio, qui lumen intelligibile, sive id, quod res intelligibiles efficit, extra animam

---

[1]) Cf s. Thom., I, q. LXXXV, a. 1 ad 1.

[2]) *Saggio* etc., sez. V, part. IV, c. 4, a. 5, vol. II, p. 178, not. 3, Torino 1852.

[3]) « Nec tamen oportet, ad rem inquit s. Thomas, quod ipsum lumen inditum sit primo a nobis cognitum; non enim eo alia cognoscimus, sicut cognoscibili, quod est medium cognitionis, sed sicut eo, quod facit alia cognoscibilia »; Opusc. *Super Boethium de Trin.*, q. I, a. 3 ad 1; cf I, q. LXXXVIII, a. 3 ad 2.

esse obganniunt. Ex his Giobertius [1], Hugoninius [2], et Lovanienses [3] secundum Malebranchium [4], illud esse ipsum lumen intelligibile Dei asserunt. Alii vero esse quamdam facultatem intelligendi in se subsistentem docent, eamque vel *Intelligentiam* secundum Neoplatonicos [5], vel secundum Averroem [6] *Intellectum separatum*, vel cum Cousino [7] *Rationem impersonalem* appellant.

177. At vero has omnes sententias perabsurdas esse ex eo evidenter colligitur, quod si lumen intelligibile, sive illud, quod res *actu* intelligibiles efficit, extra animam esset, haud possibile foret animam aliquid intelligere. Id demonstrare in promptu est validissima, et luculentissima hac argumentatione: Exploratum est non posse aliquam actionem cuiquam propriam esse, nisi ab aliquo principio ipsi intrinseco proficiscatur; siquidem principium extrinsecum, uti ad rem advertit s. Thomas [8], potest aliquid movere ad operandum, sed numquam efficere potest, ut actio illi propria esse possit, si nullum agendi principium ipsi intrinsecum, seu formaliter inhaerens admittatur. Atqui tum actio, qua species intelligibilis a phantasmatis, sive universale a particularibus abstrahitur, tum actio, qua ipsa res intelligitur, sive qua universalis natura rei cognoscitur, sunt actiones propriae uniuscuiusque hominis [9]. Ergo cum principium, quo anima species intelligibiles a phantasmatis abstrahit, tum principium, quo res intelligit, aliquid animae esse debent. Quod cum ita se habeat, liquet, si huiusmodi principia extra animam admitterentur, factum cognitionis, quae propria animae est, neutiquam explicari posse. Quamobrem cum s. Augustino concludere nobis licet: « Non aliquid aliud, quam anima, sed aliquid animae est intellectus, quomodo non aliquid aliud, quam caro, est oculus, sed aliquid carnis est oculus [10] ».

---

1) *Introd.*, vol. II, not. 38, p. 418, 423, 424; *ibid.*, c. 4, vol. cit., p. 179 sqq, Brussel. 1844, et alibi.

2) Hugonin, *Études philosophiques*, part. 2, c. 3, vol. I, p. 236, et passim, Paris 1856.

3) Cf Ubaghs, *Logicae elementa*, ed. 5, p. 266, Lovanii 1856, et *Revue Catholiq.*, mai 1854, p. 175 sqq; Boucquillon, *De la nature des idées*, in cit. *Revue* etc., mars et avril 1855; Claessens, *Coup d' oeil sur l' ontol. et le psych.*, ibid., octobr. 1855.

4) *De inquir. verit.*, *Illustr.* ad lib. II, t. II, p. 270, ed. cit.

5) Cf Plotin., *Enn.* IV, lib. VIII, c. 3, et 7, *Enn.* V, lib. III, c. 3, et 4.

6) *In lib. III De Anim.*, Com. V, *De Beat. Anim.*, c. 6, et alibi.

7) *Fragm.*, Préf. à la 1e edit., t. I, p. 33, Bruxelles 1840, et *Du vrai, du beau, du bien*, leç. VII, et VIII, Paris 1846.

8) *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 3 c.; *ibid.*, q. unic. *De Sp. cr.*, a. 2 c.

9) « Unus homo particularis, inquit s. Thomas, ut Sortes, vel Plato, facit, cum vult, intelligibilia in actu, apprehendendo scilicet universale a particularibus, dum secernit id, quod est commune omnibus individuis hominum, ab his, quae sunt propria singulis »; *Qq. dispp.*, q. unic. *De Sp. cr.*, a. 10 c.

10) *Tract. XV in Ioann.* c. 4, n. 19.

178. Accedit, quod huiusmodi sententiae, quacumque ratione explicentur, pantheismo affines sunt. Id s. Thomas data opera contra Averroistas demonstravit ex eo quod, si unus omnium hominum intellectus esse dicatur, omnes homines esse unum hominem dicendum quoque est. Satis sit e pluribus, quae sanctus Doctor disseruit, haec pauca exscribere: « Si igitur sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur, quod sit unus intelligens, et per consequens unus volens, et unus utens pro suae voluntatis arbitrio omnibus illis, secundum quae homines diversificantur ad invicem [1] ». Haec argumentatio in Cousinianos etiam quadrat; si quidem hi quoque, ut diximus, docent unicum esse intellectum agentem, quo omnes homines intelligibilia cognoscunt, eumque *rationem impersonalem* vocant [2]. Quod ad Ontologos attinet, si lumen, quo mentes humanae res intelligunt, non est aliud, quam ipsum lumen intelligibile Dei, necesse est rationem humanam eamdem esse, ac Rationem Divinam, cum principium, quo facultas actus suos exerit, ut saepe ex s. Thoma diximus, *esse aliquid in anima*, sive *formaliter ei inhaerere* oporteat [3]. At, si ratio, ex qua homines res intelligunt, est eadem, ac Ratio Divina, consequitur homines a Deo re ipsa non distingui, Deumque revera esse, uti Heghelius docuit, qui in spiritu humano res intelligit [4]. Nos qui-

---

[1]) Opusc. *De Unitate intellectus contra Averroistas.*

[2]) Hinc Bouillierius, qui theoriam rationis impersonalis singulari opere exposuit, et defendit, rationem nostram a Ratione Divina re non distinxit, et, secundum Heghelii decretum, Rationem Divinam, sive Deum, cum se in nobis manifestat, conscientiam sui adipisci asseruit. Vid. *Thèorie de la raison impersonelle*, p. 229 et 239, Paris 1844.

[3]) Malebranchius (*loc. cit.*), et Giobertius (*Errori* etc., Lett. III, t. I, p. 146, et 159; Lett. XII, vol. III, p. 94, 95, 123, ed. Capol.) hoc consectarium lubenter amplectuntur, et saepe inculcant; tantum abest, ut reiiciant. Lovanienses vero illud vitare putant ex eo quod non essentiam Dei, sed ideas absolutas esse lumen intelligibile mentis humanae contendunt. Ast ipsos decipi manifestum est. Nam, cum ideae absolutae ab eis accipiantur, prout concretae, et reales in Deo sunt, hae non aliud sunt, quam ipsa essentia, sive substantia Dei; quia ideae absolutae, prout concretae, et reales in Deo sunt, ab ipsa essentia, sive substantia Dei re ipsa non distinguuntur. E re est legere ea, quae adversus Lovanienses scite disseruit Salv. Calvanese in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XXXVII, p. 29 sqq, Napoli 1859.

[4]) Giobertius, pantheismi scopulum vitaturus, interdum asseruit mentem humanam lumine increato Dei res intelligere, eo quod eius lumen intelligibile cum lumine intelligibili Dei arcano quodam modo coniungitur. At vero, si hac loquendi ratione illud sibi vult, lumen, quo intellectus humanus res intelligit, ab intelligibili lumine Dei distingui, vitat quidem pantheismum, sed ontologismum repudiat; quia huius fundamentum in eo positum est, quod mens humana res non per aliud, quam per ipsum lumen intelligibile Dei intelligit.

dem fatemur Deum dici posse lumen intelligibile mentis humanae duplici ex capite, scilicet 1° quia, quod res ita condidit, ut et *potentia* intelligibiles sint, et intellectum ad intellectionem sui *actu* determinent [1]; 2° quia Deus, cum homini lumen largiatur, quo ipse res intelligit, illudque in eo conservet, et moderetur, est causa prima omnis humanae intellectionis [2]. At, quemadmodum s. Thomas, aliique Doctores monent, inde haud fluit lumen, quo mens humana res intelligit, esse ipsum lumen increatum Dei, sed dumtaxat lumen, quo ipsa res intelligit, esse ipsi inditum a Deo [3]. Liceat hanc doctrinam his praeclaris s. Thomae verbis concludere: « Dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo. . . Sic igitur id, quod facit in nobis intelligibilia actu per modum luminis participati, est aliquid animae, et multiplicatur secundum multitudinem animarum, et hominum. Illud vero, quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis, est unum separatum, quod est Deus [4] ».

ARTICVLVS QVARTVS

De intellectu possibili

179. Intellectus agens, uti iam ostendimus, species intelligibiles efficit. At vero « intellectus agens, ut inquit s. Thomas, non facit species intelligibiles actu, ut ipse per eas intelligat..., sed ut per eas intelligat intellectus possibilis [5] ». Quapropter *intellectus possibilis* illam vim intellectricem denotat, quae speciem a conditionibus materiae abstractam in se recipit, et actum intelligendi elicit. *Possibilis* autem nomen, quod intellectui adiungitur, non significat, quemadmodum non paucis recentibus post Alexandrum Aphrodisaeum [6] visum fuit, meram *possibilitatem*, quasi intellectus possibilis sit ali-

---

[1]) Cf Scot., *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 4, n. 19.

[2]) Cf s. Thom., *Super Boeth. de Trin.*, q. I, a. 1 c.; I, q. XII, a. 2 c.; ibid., q. LXXXVIII, a. 3 ad 2.

[3]) Cf B. Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. LIII, a. 4, 7 ad 15.

[4]) *Qq. dispp.*, q. unic. *De Sp. cr.*, a. 10 c. Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, part. I, a. 2, q. 4 *resol.* Hac autem in re, non secus ac in reliquis, Scholae Doctores s. Augustinum secuti sunt, qui ait: « Hoc lumen, quo intelligimus, non est lumen illud, quod Deus est; hoc enim creatura est, Creator est Ille; hoc factum, Ille, qui fecit; hoc denique mutabile, dum vult, quod nolebat, et scit, quod nesciebat, et reminiscitur, quod oblitum erat; Illud autem incommutabili voluntate, veritate, aeternitate persistit; et inde nobis est initium existendi, ratio cognoscendi, lex amandi »; *Contr. Faust.*, lib. XX, c. 7.

[5]) *Cont. Gent.*, lib. II, c. 76, n. 2.

[6]) *De Anim.*, lib. II, c. 13, et 14, ed. Orelli Turiaci 1824.

quid non reale; sed significat defectum actualis cognitionis, ita ut intellectus possibilis sit aliquod principium *actu* determinatum, et reale, quod est in potentia ad intelligendum, atque a potentia ad actum intelligendi progreditur [1]. Eu quomodo s. Thomas exemplo corporis diaphani hanc rem breviter declarat: « Nihil prohibet esse aliquid actu unum, et in potentia alterum, sicut corpus diaphanum est actu quidem corpus, sed potentia tantum coloratum; et similiter est possibile aliquid esse actu ens, quod in genere intelligibilium est potentia tantum [2] ». Neque ii audiendi sunt, qui cum Leibnitio [3] contendunt facultates sine ullo actu non esse aliud, nisi figmenta phantasiae, resque mere abstractas; ipsi enim *actum primum*, sive ipsum *esse* rei cum *actu secundo*, qui in *operatione* consistit, confundunt. Etenim potentiae animae non possunt existere, aut intelligi sine actu primo, nempe sine *esse*, quod est principium actionis; sed existere, atque intelligi possunt sine *actu secundo*, nempe sine actione, cuius ipsae principia sunt. Re quidem vera operatio ad essentiam potentiae non pertinet, quia notio potentiae dispositionem ad operationem non vero ipsam operationem includit. Atqui quaelibet res existere potest seiuncta ab eo, quod ad illius essentiam non pertinet. Ergo *esse* potentiae sine *esse* operationis existere potest. Quod cum ita sit, profecto non repugnat intellectum possibilem aliquid reale *actu* esse, quod tamen ad res intelligendas in potentia sit [4].

180. Postquam, quid nomine intellectus possibilis veniat, explica-

---

[1]) Cf Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. LIV, a. 2; et s. Thom., *Qq. dispp.*, q. unic. *De Spir. creat.*, a. 9 c.

[2]) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. VIII, a. 6 c.

[3]) *N. E.*, lib. II, c. 1, § 2, p. 222, et 224 ed. cit.

[4]) Quandoquidem intellectus possibilis ad omnia intelligibilia in potentia est, Aristoteles (*De Anim.*, lib. III, c. 5) illum cum *tabula rasa*, seu nulla litteris consignata comparavit. Nam, « sicut tabula rasa, ut ait Pacius (*In lib. III De Anim.*, c. 5, not. 14, p. 377, Francof. 1596), nullam scripturam continet, et quamlibet scripturam potest recipere; ita etiam intellectus humanus initio nullam speciem intelligibilem in se habet, sed potest omnes recipere ». Porro huiusmodi comparatio, quemadmodum B. Albertus M. (*De Anim.*, lib. III, tract. 2, c. 17) iam animadverterat, non est ex omni parte urgenda, tum quia intellectus a rebus, quas intelligit, non transmutatur, quemadmodum tabula transmutatur a scriptura, quae in ea obsignatur, tum quia tabula non est causa scripturae, quemadmodum intellectus, ut mox dicemus, est cognitionis intellectivae causa formalis, atque effectrix (cf Adolph. Trendel., *In lib. III De Anim.*, c. 4, § II, p. 485, et 486, ed. cit., et Saint-Hilaire, *Logiq. d' Arist.*, part. 2, sect. 2, c. 9, vol. II, p. 15, et 21, ed. cit.). Haec interpretatio erroris redarguit illos recentes philosophos, qui *tabulam rasam* Aristotelis *statuae* Condillachi, per diversos successivos actus cognitionem rerum adipiscenti (*Traité des sensat.*, part. 2, c. I, *Oeuvr.* t. III, p. 166 sqq, ed. cit.), simillimam esse contendunt.

vimus, ipsum revera in anima esse demonstrari potest hoc modo: Quamvis nemo unquam mentem suam omni cognitione carentem expertus sit, neque experiri umquam potuerit; tamen quisquis se multarum rerum, quas ignorabat, cognitionem paullatim assequi continuo experitur. Atqui omnis cognitio est aliquis *actus*. Ergo anima, cum cognitionem alicuius rei consequitur, actum aliquem adquirit. Iam, quoniam nulla res potest adquirere, nisi illud, quo caret, animam, antequam cognitionem alicuius rei assequatur, actu illo, in quo cognitio consistit, carere dicendum est. Sed inter actum, et potentiam nullum medium est; quia notiones actus, et potentiae, aiente s. Thoma[1], secum pugnant. Ergo, si omnis cognitio est aliquis actus, oportet animam, antequam cognitionem alicuius rei adipiscatur, esse *in potentia* ad ipsam, et, cum illam cognitionem adipiscitur, de potentia ad actum transire. Quandoquidem vero anima nihil agere quit, nisi per facultatem, quae est principium proximum illius actionis, consequens est animam non posse a potentia ad actum intelligendi progredi, nisi aliqua facultate intelligendi polleat, quae in potentia ad res intelligendas est. Quae facultas intelligendi cum illa sit, quam intellectum *possibilem* diximus, intellectum possibilem re ipsa animae inesse concludendum est[2].

181. Hoc idem argumento *a priori* confirmatur, quod s. Thomas luculentis his verbis concinnavit: « Intellectus est cognoscitivus omnium entium, quia ens et verum convertuntur, quod est obiectum intellectus. Nulla autem creatura potest esse in actu totius entitatis, cum sit ens finitum . . . ; et ideo nulla creatura potest intelligere sine aliquo intellectu, qui sit potentia passiva, idest receptiva[3] ».

182. His argumentis maius robur ex eo additur, quod ii philosophi, qui potentialitatem animae ad res intelligendas, sine intellectus possibilis ope, explicare student, ineptas, et absurdas hypotheses effingere coguntur. Unum, vel alterum exemplum afferre hic praestat Leibnitius[4], aliique recentes, qui, duce Platone, cognitionem intelligibilem menti innatam esse putant, potentialitatem eiusdem mentis ad res intelligendas cum earum cognitione animo insita conciliare posse autumant hunc in modum: Mens humana per se conscia non est idearum, quas naturaliter in se habet, sed, prout res externae in sensus incurrunt, illarum conscientiam assequitur; ex quo fit, ut in

---

[1]) « Actualitas, inquit sanctus Doctor, potentialitati repugnat »; I, q. LIV, a. 1 c.

[2]) Cf s. Thom., I, q. LIV, a. 4 c., et B. Alb. M., *De Anim.*, lib. III passim.

[3]) *In lib. III Sent.*, Dist. XIV, q. I, a. 1, *sol.* 2 c.

[4]) *Monad.*, § 14, p. 706; *Princip. de la nature, et de la grace*, § 4, p. 705, ed. cit.

potentia ad res intelligendas nobis esse videamur [1]. Iam hanc sententiam a veritate abhorrere duo rationis momenta, caeteris omissis, luculenter evincunt. 1° Quod repugnat esse in nobis ideas, quarum nullam cognitionem neque actualem, neque habitualem sine praesentia sensibilium habere possumus. 2° Quod ideae, uti isti philosophi sentiunt, sunt illud, quo anima res intelligit; atqui, ut scite s. Thomas advertit, *eodem modo se habet aliquid ad actionis principium, quo se habet ad actionem illam* [2]; ergo, si anima ideas semper actu in se habet, oportet, ut res semper actu intelligat.

Alterum exemplum nobis praebet Giobertius. Hic enim contendit menti intellectu possibili opus non esse, quia innata est ei intuitio *Ideae idearum*, sive *Entis creantis existens*, atque ex eo solum in potentia ad rerum cognitionem dici posse, quod cum in illa intuitione primitiva in ens ipsum tota convertatur, conscientia illius intuitionis destituitur; ex quo fit, ut, cum ipsa in se rediens conscientiam suae intuitionis assequitur, a potentia ad actum intellectionis progrediatur [3]. At vero, hic modus, quo Giobertius *potentialitatem* animae explicare studuit, primo absurdus est; quia, ut suo loco demonstrabimus, absurda est opinio intuitionis primitivae, cui innititur, absurdumque est mentem humanam in hoc vitae statu totam vim suam cognoscentem in Deum naturaliter convertere posse. Secundo, ipse *potentialitatis* factum haud explicat; quia, si anima intuitione primitiva *Ideae* frueretur, numquam sine huius conscientia foret. Id ex ipsius Giobertii placitis evinci potest. Namque ipse 1° Rosminium, asserentem primam cognitionem seipsam *secundo actu* cognoscere, ex eo reprehendit, quod « cogitatio prima se necessario cognoscit, quia, nisi se cognosceret, ens apprehendere non posset [4] »; 2° docuit reflexionem simul cum intuitione primitiva in animo exurgere [5], proindeque, etiamsi anima per actum reflexionis intuitionem primitivam cognosceret, hanc tamen ab illa disiungi neutiquam posse. Iam, quoniam ex Giobertii sententia anima sine conscientia illius intuitionis primitivae *Ideae* numquam esse potest, nulla est ratio, per quam ipse *factum* intellectionis mentis humanae, a potentia ad actum progredientis, explicare conatur.

183. Nihil porro est, quod in hypothesim *rationis impersonalis*, quam Cousinus effinxit, animadvertamus. Si enim ratio impersonalis singulis mentibus humanis veritates necessarias suggereret, illius-

---

[1]) Cf Rosmin., *Saggio* etc., sez. IV, c. I, a. 21, § 266, vol. I, p. 213, et 214, Torino 1852.

[2]) I, q. LXXXIV, a. 3 c.

[3]) *Del Buono*, Proem., p. 9 ed. cit.

[4]) *Protol.*, Saggio I, vol. I, p. 172 et 173.

[5]) Ibid., p. 156.

que singulis, licet tamquam nullius propria, naturaliter inesset, necesse foret, ut mentes humanae veritates necessarias semper *actu* intelligerent; quia *ratio impersonalis* illas semper *actu* continet. Quapropter, cur mentes humanae in potentia ad intelligibilia sint, hac hypothesi haud explicatur. Quin immo ne explicatur quidem, quomodo singuli homines res intelligent. Et sane unus quisque homo, Cousini iudicio, tum veritates necessarias cognoscit, cum ipsas ita a ratione impersonali excipit, ut nihil *personale*, nempe quod ad ipsum hominem individuum, sive personam humanam pertinet, admisceat [1]. Iam id non aliter intelligere licet, quam si dicatur rationem impersonalem esse non solum illud, quod veritates necessarias menti suggerit, sed etiam medium, quo mens humana illas suggestiones in se recipit; quia, si illud medium in ipsa mente esset, certe mens aliquid *personale* veritatibus necessariis admisceret. At, si ratio impersonalis est in homine tum illud, quod veritates suggerit, tum illud, quo homo veritates excipit, non hominem individuum, sed rationem impersonalem in eo veritates necessarias intelligere dicendum est. Ex quo illud confirmatur, quod alibi adnotavimus [2], theoriam rationis impersonalis pantheismo transcendentali valde affinem esse [3].

184. Quae cum ita se habeant, intellectum possibilem revera in anima esse confirmari potest hocce argumento indirecto: Hypotheses, quibus philosophi, intellectum possibilem animae denegare volentes, *factum* intellectionis humanae explicare conantur, inutiles, atque absurdae sunt. Ergo nihil est, quamobrem ab eis animae intellectus possibilis denegetur.

185. Intellectus possibilis, cuius existentiam hactenus contra illius osores vindicavimus, ab intellectu agente in eo praecipue differt, quod hic sit vis intelligendi *activa*, ille autem *passiva*. Et sane, potentiae passivae, ut in *Dynamilogia generali* diximus, ab activis differunt, eo quod illarum operationes aliter, quam actiones potentiarum activarum, ad propria obiecta referuntur; si quidem in illis obiectum

---

[1]) Cf II. citt., p. 289, not. 3. — [2]) P. 299.

[3]) Cf Stahl, *Stor. della Filos. del diritto*, lib. X, sez. I, c. 1, p. 417, et 418, et sez. 2, c. I, p. 457-459, Torino 1855. Cousinus, ut pantheismi scopulum vitaret, nuperrime scripsit non rationem, sed veritatem esse *impersonalem*; quia illa cuiusque hominis propria est, haec autem est solius rationis aeternae, et supremae, nempe Dei (*Du vrai, du beau, du bien*, p. 107, ed. 3). At, si ipse hac ratione pantheismum vitat, profecto in scepticismum incidit. Nam veritates rerum, quas cognoscimus, menti nostrae inesse, ad eamque pertinere oportet; quia res comparatae ad intellectum humanum verae sunt, quatenus ab eo cognoscuntur, et omnis cognitio, ut saepe diximus, est actio immanens. Quapropter quisquis tuetur veritatem esse propriam intellectus Divini, non humani, homines nullam rerum cognitionem assequi posse fateatur necesse est.

est principium, et causa operationum, in his autem terminus, et effectus [1]. Atqui huiusmodi est differentia, quae inter actiones intellectus agentis, et actiones intellectus possibilis intercedit. Etenim essentia rei materialis, quae est obiectum proprium intellectus, se habet ad intellectum agentem, uti terminus, et effectus, quia species intelligibilis, quae ipsam repraesentat, ab actione intellectus agentis super phantasmata efficitur; ad intellectum possibilem vero, uti principium, et causa, quia species intelligibilis intellectum possibilem a potentia ad actum reducit, efficitque, ut ipse rem *actu* intelligat. Uno verbo, intellectus agens efficit obiectum *actu* intelligibile; intellectus possibilis vero ab obiecto, quod actu intelligibile effectum est, ad ipsum intelligendum movetur [2]. Ergo intellectus possibilis, secus ac intellectus agens, est quaedam vis intelligendi *passiva*.

186. Quoniam vero nomen *passionis* non semper ad idem significandum usurpatur, explicemus oportet, qua ratione intellectus dici *passivus* possit. S. Thomas aliam esse passionem *communiter*, aliam vero passionem *proprie*, seu *stricte* acceptam docuit. « Communiter, ait, quidem dicitur passio receptio alicuius quocumque modo, et hoc sequendo significationem vocabuli; nam passio dicitur a *patin* graece, quod est recipere; proprie vero dicitur passio, secundum quod actio et passio in motu consistunt, prout scilicet aliquid recipitur in patiente per viam motus [3] ». Hinc aliquid *communiter* pati dicitur ex eo quod recipit aliquid, ad quod erat in potentia nec tamen ab illo transmutatur; cum e contrario subiectum passionis *stricte* acceptae per id, quod in se recipit, transmutetur [4]. His praestitutis, facile intelligitur passionem communiter acceptam intellectui possibili convenire, quia hic, cum sit in potentia ad res intelligendas, non potest, ut diximus [5], quidquam actu intelligere, nisi aliquid actu intelligibile in se recipiat; at repugnare ipsi passionem stricte acceptam, quia, cum intellectus sit potentia immaterialis, motus, seu transmutatio in ipsum cadere non potest [6].

187. Quandoquidem autem intellectus possibilis non aliter aliquid patitur, quam quod a potentia ad actum progreditur, duo inde fluunt, quae digna notatu sunt.

1° Intellectus possibilis aliquid patitur ex eo quod perficitur, non vero ex eo quod corrumpitur. Et sane, cum potentia naturalem or-

---

[1]) Cf p. 236.

[2]) Cf s. Thom., I, q. LXXIX, a. 7 c.

[3]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXVI, a. 1 c.

[4]) Cf eumdem s. Thom., I, q. LXXIX, a. 2 c., et B. Alb. M., *Met.*, lib. V, tract. III, c. 3.

[5]) P. 294.

[6]) Cf s. Thom., praeter ll. citt., *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. III, a. 2, et B. Alb. M., *De Anim.*, lib. III, tract. 2, c. 17.

dinem ad actum suum habeat, quoties in actus suos prodit, aliquid adipiscitur, quod naturae suae est consentaneum, immo quod ab ea expostulatur. Atqui omne id, quod natura sibi vindicat, ipsam naturam perficit, non corrumpit. Ergo intellectus possibilis, quoniam non aliter patitur, quam a potentia ad actum progrediendo, non corrumpitur, sed perficitur [1].

2° Ex doctrina aristotelica de intellectu possibili haud colligi potest, quemadmodum multi recentes putant, animam esse principium mere passivum suae cognitionis. Scholastici enim post Aristotelem intellectum possibilem pro passivo habuerunt, non quia illud esse principium activum actionis intellectivae negabant; sed quia illum ad actum intelligendi exerendum ab obiecto, non ex seipso moveri arbitrabantur. Sed de hoc fuse inferius.

188. Quod si intellectus agens est *activus*, et intellectus possibilis est *passivus*, patet hos duos intellectus, quemadmodum B. Albertus M. [2], s. Thomas [3], et s. Bonaventura [4] docuerunt, esse duas facultates, quae specie differunt. Quamvis hanc realem distinctionem inter intellectum possibilem, et intellectum agentem ex iis, quae adhuc diximus, facile sit colligere; tamen abs re non est eam planius confirmare, propterea quod multi recentes philosophi, inter quos Lockius [5], Genuensis [6], et Rosminius [7] numerantur, Ockami [8] sententiae adhaerentes, ipsam veluti absurdam reiecerunt.

189. Omnium argumentorum, quibus laudati Doctores realem distinctionem utriusque intellectus adstruxerunt, unum eligimus, quod huiusmodi se habet: Ex iis, quae modo demonstravimus, haec satis, superque explorata nobis sunt: 1° intellectum humanum esse in potentia ad intelligendas essentias rerum materialium, quae in praesenti vitae statu sunt obiectum naturae eius *proportionatum*; 2° ipsum non posse intelligere ullam essentiam rei materialis sine phantasmate; quo ipsa continetur; 3° essentiam, quae in phantasmate continetur, non posse intellectum movere, nisi a conditionibus materialibus phantasmatis abstrahatur; 4° principium, ex quo huiusmodi abs-

---

[1]) Cf Scot., *De Anim.*, q. XII, n. 8.

[2]) *De Hom.*, tract. I, q. LIII, a. 4.

[3]) I, q. LIV, a. 1 ad 1; q. LXXIX, a. 10 c.; *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, q. XI, a. 1 etc.

[4]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, part. I, a. 11, q. 4.

[5]) *Essais sur l' entend.* etc., lib. II, c. 21, n. 5.

[6]) *Elem. Met.*, t. II, c. III, p. 158 sqq, Neapoli 1756.

[7]) *N. S.*, sez. IV, c. I, a. 16, et 17, vol. I, p. 206-208, ed. cit.

[8]) *In lib. II Sent.*, q. XXIV. « Idem est, inquit eius discipulus Biel, per omnia intellectus, qui intellectionem producit, et qui in se recipit producta, quamvis termini non sint synonimi » ; *In lib. II Sent.*, Dist. XVI, dub. 2, fol. 105 *vers.*, Brixiae 1574.

tractio fit, animae inesse oportere. Iamvero hocce principium intelligendi, ex quo abstractio fit, nempe intellectus agens, vel ipsum intellectum, qui obiectum intelligit, sive intellectum possibilem, vel aliam facultatem ab eo diversam esse oportet. Atqui non prius. Ergo posterius. Assumptio huius syllogismi demonstratur hoc modo: Ad obiectum intelligibile intellectus agens se habet, tamquam ens in actu ad ens in potentia, quia obiectum intelligibile est *potentia* in phantasmate, et ab intellectu agente intelligibile *actu* efficitur; intellectus possibilis vero tamquam ens in potentia ad ens in actu, quia ipse per speciem, quae obiectum intelligibile repraesentat, a potentia ad actum intelligendi transit. Ex hoc patescit, si uterque intellectus eadem esset facultas, eamdem facultatem fore circa suum obiectum simul in actu, et in potentia. Iamvero id manifeste repugnat, quia actus, et potentia sibi opponuntur. Quin igitur alia facultas sit intellectus agens, alia vero intellectus possibilis, dubitari nullo pacto potest.

190. Illud hac in re observandum est, actionem intellectus agentis actioni intellectus possibilis *natura* [1], non autem *tempore* praecedere. Certe *natura* praecedit; quia intellectus possibilis res actu non intelligit, nisi per species, quae in ipsum ab intellectu agente immittuntur. At non *tempore*; nam actio abstractiva intellectus agentis, et actio receptrix intellectus possibilis ad productionem eiusdem actus intellectivi concurrunt; causae autem, quae ad eiusdem effectus productionem concurrunt, simultaneae esse debent [2].

191. Obiicit 1° Rosminius: Cum facultates animae per actiones suas denominentur, atque a ceteris facultatibus distinguantur, non potest facultas intelligendi ab intellectu possibili diversa animae attribui, nisi illius actio specie differens ab actione intellectus possibilis esse dicatur; unde, si actio intellectus possibilis est intellectrix, actio facultatis intelligendi ab eo diversae non potest esse intellectrix. Atqui actionem facultatis intelligendi esse non intellectricem absurdum est. Ergo absurdum est dari aliam facultatem intelligendi, quae ab intellectu possibili differt [3].

192. Resp., *Dist. mai.* Non potest esse intellectrix *formaliter, conc.*

---

[1]) Cf s. Thom., *Cont. Gent.*, lib. II, c. 77. Hinc idem sanctus Doctor intellectum agentem appellat *potentiam altiorem, quam intellectus possibilis*; *In lib. II Sent.*, Dist. XX, q. 11, a. 2 ad 2.

[2]) Inde colligitur speciem intelligibilem nuspiam alibi, quam in intellectu possibili existere; quia eo ipso tempore, quo per intellectum agentem illa species a phantasmate abstrahitur, ipsa ab intellectu possibili recipitur.

[3]) *N. S.*, sez. IV, c. 1, art. 17, vol. 1, p. 207, et 208, ed. cit. Hoc, aliaque ad rem istam argumenta cl. Auctor ex Dandinio (*De corp. anim.*, lib. III, Digres. XXIX, col. 1980, Parisiis 1710) exscripsit.

*

mai.; non potest esse intellectrix *efficienter*, *neg. mai.* *Dist.* pariter *min.* Absurdum est actionem facultatis intelligendi neque *formaliter*, neque *efficienter* esse intellectivam, *conc. min.*; absurdum est eam esse non *formaliter*, sed dumtaxat *efficienter* intellectivam, *neg. min.*; *neg. cons.* Et sane intellectionem, seu actionem, qua res actu intelligitur, propriam esse intellectus possibilis inficias non imus; quia intellectio tribuenda non est facultati, quae speciem intelligibilem efficit, sed facultati, quae speciem illam in se recipiens, ad rem, quam species repraesentat, convertitur [1]. Hinc *intellectus possibilis*, aiente s. Thoma, *est, quo hic homo formaliter intelligit* [2]. At vero id non impedit, quominus intellectiva etiam nuncupetur actio illius facultatis, quae speciem intelligibilem a phantasmatis abstrahit, prout ipsa ad intellectionem propriam intellectus possibilis, tamquam principium activum, concurrit [3]. Accedit, quod, etsi anima nihil sine aliqua facultate agat, tamen actio proprie animae, non vero facultati convenit, ita ut non facultas, sed anima per facultatem aliquid agere proprie dicatur. Iam nulla repugnantia in eo est, quod anima aliquid intelligere dicatur non solum actione receptrice intellectus possibilis, qua actum formaliter intellectivum exerit, sed etiam actione abstractiva intellectus agentis; quia anima, huius ope, speciem intelligibilem efficit, quam per intellectum possibilem in se recipiens obiectum sibi proprium actu intelligit.

193. Obiic. 2° Abstractio perfici nequit, nisi per cognitionem, et collationem eorum, quibus aliquid commune est; quia abstrahere aliquid non aliud est, nisi quidpiam a pluribus, quibus commune est, separare. Atqui cognitio, et comparatio est intellectus, qui dicitur possibilis. Ergo operatio, quae intellectui agenti tribuitur, eadem est, ac operatio intellectus possibilis, ac proinde distinctio inter utrumque intellectum absurda est [4].

194. Resp., *Dist. mai.* Abstractio perfici nequit etc., ita tamen ut haec sit diversa ab abstractione propria intellectus agentis, *conc. mai.*; ita ut sit eadem, *neg. mai.*; *conc. min.*; *neg. cons.* Et sane adversarii abstractionem propriam intellectus agentis cum abstractiva actione intellectus possibilis perperam confundunt. Namque actio abstractiva intellectus agentis in eo dumtaxat consistit, quod, cum phantasma obviam animae fit, intellectus agens ad illud ex ea parte dumtaxat, quatenus suae naturae immateriali consentaneum est, nempe quod ad essentiam rei spectat, omissis conditionibus materialibus, feratur. Iam ad huiusmodi abstractionem expostulatur quidem, ut praecedat

---

[1]) Cf p. 300.

[2]) *In lib. III De Anim.*, lect. VII.

[3]) Cf B. Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. LIII, a. 1.

[4]) Cf Dandin., et Rosmin., ll. citt.

phantasma, in quo intellectus agens essentiam a conditionibus materialibus expoliet; sed non expostulatur cognitio, et collatio eorum, quibus illa essentia communis est. Hoc genus abstractionis abstractio *simplicis intelligentiae*, vel *simplicitatis*, vel *praecisiva* in Scholis audiit [1]. Abstractio autem, qua aliqua essentia, tamquam a pluribus rebus separata, et de illis praedicabilis consideratur, propria est intellectus possibilis, atque *compositionis*, vel *divisionis* appellatur. Haec abstractio cognitionem, et collationem eorum, quibus abstractum commune est, expostulat; at ipsa ab abstractione propria intellectus agentis adeo distinguitur, ut sine hac fieri nequeat. Enimvero impossibile est aliquam essentiam, tamquam a rebus separatam, pluribusque communem considerare, nisi illa a conditionibus materiae, sub quibus in individuis latet, abstrahatur; quippe quod essentia una cum conditionibus materiae neque a rebus separata, neque pluribus communis esse potest. Hinc, cum alia sit abstractio, quam Scholastici intellectui agenti tribuunt, alia autem abstractio intellectus possibilis, distinctio utriusque intellectus omnino rationi consentanea est; tantum abest, ut absurda sit.

ARTICVLVS QVINTVS

De verbo intellectus

195. Hactenus ea perspeximus, quibus intellectui ad actum intelligendi, seu intellectionem eliciendam opus est. Restat, ut de ipsa intellectione relata ad terminum, sive ad obiectum, quod intellectus in se intelligit, pauca persequamur.

Quandoquidem intellectio est actio *immanens* intellectus [2], obiectum autem, quod intelligitur, si in se spectetur, est extra ipsum intellectum, consequitur intellectum rem intelligere ex eo quod illam sibi repraesentat, sive ex eo quod illius similitudinem in seipso sibi efformat. Quocirca intellectus dicitur quasi *intus legens*, non solum quia rei essentiam assequitur [3], sed etiam quia, cum intelligit, veluti intra se loquitur, hoc est, obiectum, quod intelligit, exprimit. «Intellectus, ait s. Thomas, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectae [4]». Huiusmodi *intentio*, seu repraesentatio obiecti, quam intellectus in se efformat,

---

[1]) Cf p. 296 et 297. — [2]) P. 244.
[3]) Cf p. 63, et 288-289.
[4]) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 53.

et in qua ipsum obiectum contemplatur, illa est, quae *conceptio* [1], vel *verbum* [2] a s. Thoma post s. Augustinum [3] nuncupatur.

196. Iamvero indubium est huiusmodi verbum a specie intelligibili, ex qua intellectus ad actum determinatur, distingui; si quidem « species intelligibilis, ut inquit s. Thomas, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus [4]; verbum autem est terminus operationis intellectus [5] », sive illud, « ad quod intellectus operatio terminatur [6] ». Praeterea speciem intelligibilem intellectui possibili intellectus agens praebet, verbum autem ipse intellectus possibilis ex specie intelligibili gignit [7]; ita ut intellectus possibilis, statim ac specie intelligibili est *actu informatus, verbum producat, in quo rem illam dicit, cuius speciem habet* [8]. Quapropter species intelligibilis *species impressa*, verbum autem *species expressa* vocari assolet. « Sicut in principio actionis, inquit noster Aquinas, intellectus, et species non sunt duo, sed unum est ipse intellectus, et species illustrata, ita unum in fine relinquitur, similitudo scilicet perfecta, genita, et expressa ab intellectu, et hoc totum expressum est verbum, et est totum rei dictae expressivum [9] ».

---

[1]) « Quicumque intelligit, ex hoc ipso, quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae ex vi intellectiva proveniens »; I, q. XXVII, a. 1 c.

[2]) « Id, quod intellectus in concipiendo format, est verbum » (I, q. XXXIV, a. 1 ad 2). Alibi: « Illud proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format »; *Opusc.* XIII, *De distinctione Divini verbi, et humani.*

[3]) « Conceptam rerum veracem notitiam tamquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus dicimus, nec a nobis dicendo discedit » (*De Trin.* lib. IX, c. 7), atque *ibid.* (lib. XV, c. 10): « Formata quippe cogitatio ab ea re, quam scimus, verbum est, quod in corde dicimus ».

[4]) *Qq. dispp., De Potent.*, q. VIII, a. 1 c.

[5]) Ibid.

[6]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. IV, a. 2 c. « Verbum (alibi ait) est ultimum, quod intellectus potest in se operari »; *Opusc.* XIV, *De natura verbi intellectus.*

[7]) *Opusc.* XIII, *De distinctione Divini verbi, et humani.*

[8]) *Opusc.* XIV, *De natura* etc. « Haec intentio intellecta, alibi inquit, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili, quae facit intellectum in actu: quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim, quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo, rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem; quia quale est unumquodque, talia operatur »; *Cont. Gent.*, lib. I, c. 53. Cf *Qq. dispp., De Ver.*, q. IV, a. 2 ad 3.

[9]) *Opusc.* XIV; cf *Qq. dispp., De Pot.*, q. II, a. 1 c.; *ibid., De Ver.*, q. IV, a. 2 c. Ne quis Scholasticos, vocibus *speciei impressae*, et *speciei expressae* utentes, irrideat, adnotatum volumus ipsos hasce voces a s. Augustino didi-

197. Denique, ut notio huiusce verbi magis perspicua fiat, adnotandum est cum s. Augustino 1° ipsum a verbo exteriori distingui, quippe quod, cum in intellectu perficiatur, interius est. « Etsi, ait, verba non sonent, in corde suo dicit utique qui cogitat [1] ». 2° Voces exteriores nonnisi ad hoc verbum significandum adhiberi: « Verbum, subdit, quod foris sonat, signum est verbi, quod intus latet [2] ». 3° Huic verbo interiori [3] *verbi nomen magis competere* [4], atque verbum exterius nonnisi propter relationem, quam cum interiori habet, hoc nomine donari. « Nam, pergit, illud, quod profertur carnis ore, vox verbi est; verbumque et ipsum dicitur, propter illud, a quo, ut foris appareret, assumptum est. Ita enim verbum nostrum vox quodammodo corporis fit, assumendo eam, in qua manifestetur sensibus hominum [5] ».

198. Quandoquidem, quid *verbi intellectus* nomine veniat, vidimus, necesse est, ut sine huiusmodi verbo intellectionem elici non posse evincamus. S. Thomas id ex duplici capite demonstrari posse putavit, propterea quod necesse est, ut res cognita, prout est terminus

---

cisse. Qui quidem ait: « Quod dicimur, eos in corde habere, de quibus cogitamus, secundum quamdam imaginem dicimur, quam de illis habemus *impressam*. Nam si omnino intus ipsi essent, scirent utique quid in corde nostro essent, atque ita, ut eis loqueremur, opus non esset » (*In Psal. CXXXIX*, n. 15). Et alibi: « Inquisitio est appetitus inveniendi, quod idem valet si dicas reperiendi. Quae autem reperiuntur, quasi pariuntur, unde proli similia sunt; ubi nisi in ipsa notitia? Ibi enim quasi *expressa* formantur. Nam etsi iam erant res, quas quaerendo invenimus, notitia tamen ipsa non erat, quam sicut prolem nascentem deputamus » (*De Trin.*, lib. IX, c. 12). Hic loquendi modus placuit quoque s. Anselmo, qui in suis libris doctrinam s. Augustini in compendium redactam exhibet. « Quamcumque rem, ait, mens.... per rationem cupit veraciter cogitare, eius utique similitudinem, quantum valet, in ipsa sua cogitatione conatur *exprimere* »; *Monol.*, c. 33.

[1]) *De Trin.*, lib. XV, c. 10.

[2]) *Ibid.*, c. 11. « Sicut illa species, inquit s. Bonaventura, dum eam sibi et in se contuebatur intellectus, erat verbum interius, sic dum eam protendit ad alterum, efficitur quasi nutus, et verbum exterius »; *In lib. II Sent.*, Dist. X, a. 3, q. I *resol.* Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Potent.*, q. IX, a. 5; I, q. XXXIV, a. 1 ad 3.

[3]) Divisio verbi in *verbum interius* (λογος προσφορικός), et *verbum exterius* (λογος ἐνδιάτετος), teste Porphyrio (*De abstinentia ab usu animantium*, ed. de Rhoer, Traiecti ad Rhen. 1767), frequens fuit apud Stoicos. Ipsa occurrit quoque apud Musinium in libro, *An mulieribus quoque philosophandum sit*, ed. Peerlkamp., p. 249, Haarl. 1822, et apud Plutarchum, *Maxime cum principibus viris philosopho esse disputandum*; *Opp.* t. II, p. 777, ed. Xiland.

[4]) *Op. cit.*, ibid.

[5]) Ibid., lib. XV, c. 11. Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. IV, a. 1 c.; I, q. XXXIV, a. 1 ad 3.

intrinsecus, ad quem cognitio refertur, 1° uniatur intellectui, eique praesens sit; 2° proportionata, et conformis ipsi intellectui reddatur[1].

199. Antequam haec argumenta enodemus, illud memoria recolendum est, quod per intellectionem, quippe quae ex genere actionum immanentium est, *non aliquid extrinsecus immutatur, sed totum in ipso intellectu agitur*[2]; unde terminus, ad quem huiusmodi actio ordinem habet, non consistit in eo, quod aliquid extra intellectum producitur, sed in eo, quod ipsa actio absolvitur, et perficitur[3], prout rem obiectam intelligibili ratione assequitur. Ex quo patet terminum intellectionis esse ipsam rem obiectam, prout in intellectu manet, ab eoque *actu* intelligitur. « Oportet, inquit s. Thomas, quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso[4] ».

200. Hoc praemonito, quemadmodum requiritur species impressa, ut obiectum sit praesens, et unitum potentiae veluti principium, quod ad efformandam cognitionem concurrit, ita oportet aliam similitudinem, sive speciem ponere, ut illud praesens sit veluti terminus, ad quem cognitio spectat. Enimvero praesentia obiecti secundum suum *esse* reale, et naturale ea non est, quae in termino intellectionis expostulatur. Primo quidem, quod obiectum, prout est praesens secundum *esse* suum reale, est aliquid extra intellectum; terminus autem intellectionis esse non potest, nisi intra ipsum intellectum adsit[5]. Secundo, quod illa praesentia ad intellectionem nihil conferre potest; si quidem, cum ipsa essentiam rei, ad quam intellectio refertur, non ingrediatur, intellectus *indifferenter se habet* ad rem, sive haec secundum esse reale ei praesens, sive absens sit[6]. Hinc praesentia, quae obiectum actu intellectum, sive terminum intellectionis constituit, in eo dumtaxat consistere potest, quod intellectus aliquam speciem obiecti ipse sibi efformat, in eaque, veluti in speculo[7], illud cernit, quod a specie intelligibili repraesentatur. Atqui illa *similitudo rei intelle-*

---

[1]) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 53.

[2]) I, q. LIV, a. 2 c.

[3]) « Huiusmodi (*actiones immanentes*), inquit s. Thomas, sunt perfectiones eorum, quorum sunt operationes, et possunt esse *ultimae*, quia non ordinantur ad aliquod factum, quod sit finis » (*Cont. Gent.*, lib. I, c. 100). Actio immanens dicitur *actus ultimus*, quia, uti ait Ferrariensis (*In lib. I Cont. Gent.*, c. 53), « ex ipsa non expectatur aliquid in extrinsecus patiens productum, quod sit eius finis, sicut in actionibus transeuntibus; sed productum per talem actionem ordinatur in ipsam actionem, tamquam in finem, cum ad hoc producatur, ut operatio ad suum obiectum terminari possit ».

[4]) *Qq. dispp., De Pot.*, q. IX, a. 5 c.

[5]) « Motus, vel operatio cognitivae partis perficitur in ipsa mente »; *Qq. dispp., De Ver.*, q. X, a. 9 ad 7.

[6]) Cf s. Thom., *Qq. dispp., De Ver.*, q. X, a. 3 c.

[7]) *Opusc.* XIII.

ctae, quae procedit ab intellectu, et in intellectu existit [1], *et ex specie intelligibili gignitur* [2], est verbum. Ergo *intelligere sine verbo* perfici non potest [3].

201. At res quoque materiales, quae in praesenti vita proprium nostri intellectus obiectum constituunt, consideremus necesse est. Iam harum intellectionem, quin verbum admittatur, explicari nullo modo potest. Namque immaterialis natura intellectus expostulat, ut res materiales ratione immateriali, sive a conditionibus materialibus abstracta, intellectionis terminus sint. Atqui res materiales huiusmodi *esse* abstractum, ac immateriale nonnisi intra intellectum, ipsiusque intellectus beneficio adquirere possunt. Ergo, quemadmodum ratione principii, quo elicitur cognitio, requiritur species intelligibilis, ut obiectum immaterialiter cum intellectu coniungatur, ita etiam requiritur aliqua species, ut obiectum ratione termini, in quo ipsum attingitur, immateriale reddatur. Iamvero huiusmodi species, quae ad intrinsecum terminum intellectionis requiritur, atque ab ipso intellectu possibili, cuius est rem intelligere, efformatur, est species expressa, seu verbum. Cognitionem igitur rerum materialium sine verbo intellectus explicari non posse concludendum est.

202. Obiic. In reddenda ratione intellectionis non plus sumere oportet, quam quod necessarium est. Atqui, ut obiectum, tamquam terminus intellectionis, intrinsecus sit intellectui praesens, et cum eius natura immateriali proportionem habeat, non alia specie, quam *impressa* opus est. Ergo species *expressa*, quae *verbum* dicitur, admittenda non est.

203. *Resp. conc. mai.*; *neg. min.* Et sane species impressa est principium, quo elicitur cognitio, non autem terminus, ad quem actus intelligendi refertur primo, et immediate [4]; siquidem, aiente Aquinate nostro, « non intelligitur species intelligibilis, nisi in quantum intellectus in seipsum reflectitur [5] ». Accedit 1° quod, cum intellectio sit actus vitalis ipsius intellectus possibilis, terminus intrinsecus, quo res actu cognita redditur, ab ipso intellectu possibili oriatur oportet; hoc autem per speciem expressam, non autem per speciem impressam obtinetur [6]. 2° Cum species intelligibilis praecedat ipsum intel-

---

[1]) Cf s. Thom., I, q. XXXIV, a. 3 c.

[2]) *Opusc.* XIV, *De nat. verbi intell.*

[3]) *Qq. dispp., De Potent.*, q. VIII, a. 1 c.

[4]) « Haec ergo similitudo, ait ad rem s. Thomas, se habet in intelligendo, sicut intelligendi principium. . . , non sicut intelligendi terminus. Hoc ergo est primo, et per se intellectum, quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta. . . Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius »; *Qq. dispp.. De Pot.*, q. IX, a. 5 c.

[5]) *In lib. III De An.*, lect. VIII.

[6]) « Necesse est quod species intelligibilis, quae est principium operationis

ligere, ipsa obiectum quidem veluti intelligibile, at non veluti *actu* intellectum repraesentare potest. 3° Obiectum potest intelligi secundum diversos respectus, qui virtualiter in eadem specie impressa continentur. At si res ita est, nemo non videt non sufficere speciem impressam, ut intellectionis terminus constituatur, sed opus esse determinata, et expressa specie, in qua intellectus determinate sibi proponat ex parte termini id, quod ex parte principii in specie impressa continetur [1].

204. Quoniam verbum ad intellectionis actum necessario expostulari demonstravimus, operae pretium est nonnulla, duce s. Thoma, adnotare, quae ad eius naturam intelligendam multum conferunt.

1° Verbum est quidem illud, quod intellectus ex re intellecta in seipso concipit [2], quia id, quod intelligitur, in ipso intelligente, et unum cum eo sit oportet [3]; sed non est ipsa res intellecta, tum quod haec interdum est extra intellectum, tum quod verbum est similitudo rei intellectae [4], etiamsi haec sit ipse intellectus [5], tum denique quod « conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam, sicut ad finem; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format, ut rem intellectam cognoscat [6] ». Ex quo patet et rem ipsam, et verbum posse dici id, quod intelligitur, prout res concipitur vel in se ipsa, vel relata ad modum, quo in intellectu est [7]. Quoniam vero intellectus per verbum *pertingit ad rem*, ideo verbum « non solum est id, quod intellectum est, sed etiam id, quo res intelligitur [8] ».

---

intellectualis, differat a verbo cordis, quod est per operationem intellectus formatum, quamvis ipsum verbum possit dici forma, vel species intelligibilis sicut per intellectum constituta, prout forma artis, quam intellectus adinvenit, dicitur quaedam species intelligibilis »; *Quodlib.* V, a. 9 c.

1) Cf Ioan. a s. Thom., *Cursus Philosophicus Thomisticus*, pars III, q. XI, a. 2, p. 880, Lugduni 1678.

2) « Verbum cordis nihil est aliud, quam quod actu consideratur per intellectum »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. IV, a. 1 c.

3) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 5 c.

4) « Verbum in mente conceptum est repraesentativum omnis eius, quod actu intelligitur »; *Opusc.* XIV.

5) « Verbum, quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectae, sive sit idem, quod intellectus, sive aliud »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VIII, a. 1 c.

6) Ibid.

7) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. IV, a. 2 ad 3.

8) *Op. cit.*, loc. cit. Verbum dicitur esse id, *quo intellectus ad rem pertingit*, non quia intellectus prius imaginem, quae repraesentat obiectum, cognoscit, et postea ipsum obiectum videt, sed quia in ipso verbo obiectum ab eo repraesentatum contemplatur. Et sane, verbum non est quaedam imago exterior, quae, prout cognoscitur, ducit in cognitionem alterius; sed est imago interior, et forma, quae cognitionem in ultimo actu constituit. Iam prioris generis imago procul dubio prius, quam ipsum obiectum, attingi, et cognosci

2° Verbum distinguitur ab ipsa intellectione, non ex eo quod ab ipso actu intelligendi separari potest, sed ex eo quod est aliquid procedens per actum intelligendi eo modo, quo imago expressa procedit per actum, qui eam exprimit. Et sane intellectio non prae se fert formalem similitudinem obiecti, sed cognitionem obiecti, quod sua similitudine exprimitur. Atqui verbum est ipsa similitudo obiecti. Ergo intellectio a verbo distinguitur [1].

3° Actio, qua intellectus verbum producit, seu *dictio*, vel *locutio interior*, ab ipso actu immanente intellecti nis non distinguitur. « In nobis dicere non solum significat intelligere; sed intelligere cum hoc, quod est ex se exprimere aliquam conceptionem, nec aliter possumus intelligere, nisi huiusmodi conceptionem exprimendo, et ideo omne intelligere in nobis proprie loquendo est dicere [2] ». Et alibi: « Intellectus intelligendo concipit, et format verbum [3] ». Enimvero dictio, seu locutio est productio verbi exprimentis, et manifestantis rem, veluti intellectam, et cognitam, seu veluti terminum intellectionis; quia locutio ad actionem cognoscendi pertinet, remque exprimit non solum veluti intelligibilem in actu primo, sed etiam veluti intellectam in actu secundo. Hinc voces exteriores, quae, ut diximus [4], verbum mentis denotant, ipsas nostras cognitiones immediate significant [5]. Atqui res nonnisi per ipsum intelligere intellecta in actu effici potest. Ergo verbum quoque nonnisi per ipsum intelligere ab intellectu procedere potest. Nulla autem repugnantia, monente s. Thoma [6], in eo agnoscenda est, quod eadem cognitio verbum simul cognoscat, et formet. Quin immo, si prius formaretur verbum,

---

debet; ast idem non est dicendum de imagine alterius generis, quia huius munus in eo dumtaxat consistit, quod cognitionem obiecti formaliter perficit. « Illud, in quo aliquid videtur, inquit s. Thomas, est ratio cognoscendi illud, quod in eo videtur. Ratio autem cognoscendi est forma rei, in quantum est cognita, quia per eam fit cognitio in actu; unde sicut ex materia, et forma est unum esse, ita ratio cognoscendi, et res cognita sunt unum cognitum »; *In lib. III Sent.*, Dist. XIV, q. I, a. 1, sol. 4.

[1]) Cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VIII, a. 1 c., et I, q. XXXIV, a. 1 ad 2. Qua de re illud monet sanctus Doctor, quod etsi intelligendi actus aliud sit a verbo, tamen non est aliquid ipsi extrinsecum, sed velut quaedam eius perfectio: « Huiusmodi verbum nostri intellectus est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VIII, a. 1 c.

[2]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. IV, a. 2 ad 5.

[3]) *Cont. Gent.*, lib. IV, c. 11. Cf p. 309-310.

[4]) P. 311.

[5]) Cf p. 67, not. 3.

[6]) *Opusc.* XIV, *De natura verbi intellectus.*

oporteret prius dicere, quam cognoscere; unde illa dictio, seu locutio caeco modo fieret, quia diceret id, quod nondum cognoscit [1].

205. Obiic. Dictio expostulat intellectionem, quia ex hoc, quod intellectus intelligit, verbum procedit; et vicissim intellectio expostulat dictionem, quia intellectus obiectum in verbo contemplatur. Atqui actiones, quarum una alteram expostulat, diversae sunt. Ergo dictio, et intellectio sunt diversae actiones.

206. *Resp.*, *Dist. mai.* Dictio expostulat intellectionem, et vicissim intellectio dictionem, tamquam duo omnino diversa, *neg. mai.*; tamquam duos modos eiusdem operationis, *conc. mai.*; *dist.* pariter *min.*; *neg. conseq.* Enimvero dictio expostulat intellectionem, uti modus rem ipsam, cuius est modus, non vero sicut diversam entitatem [2]. Quare, cum dicitur, quod *quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, producit verbum*, non illud significatur, unam actionem esse alterius causam, sed in eodem actu unam esse alterius perfectionem. Item cognitio expostulat productionem verbi, non tamquam distinctam actionem, sed quia ipsa ad cognoscendum obiectum, quod verbo repraesentatur, spectat. Et sane intellectio, etsi una, et simplicissima actio sit, potest tamen duplici modo spectari, nempe vel prout quaedam actio est, scilicet prout obiectum in sui similitudine praesens constituit, vel prout cognitio est, nempe prout obiectum, quod iam praesens effectum est, assequitur. Priori ratione intellectus intelligendo producit verbum, et hoc sensu dicitur verbum esse *terminum actionis intellectus* [3], vel *ultimum, quod intellectus potest in se operari* [4]. Altera autem ratione intellectus in verbo iam producto obiectum, quod in eo relucet, contemplatur, atque hoc sensu dicitur, quod *intelligere completur per verbum* [5].

---

[1]) Cf Ioan. a s. Thoma, *Op. cit.*, P.III, q. XI, a. 2, p. 881.

[2]) Hanc ob rationem « dicere, ut s. Thomas ait, et intelligere differunt; nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur; dicere autem importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum, nihil enim aliud est dicere, quam proferre verbum »; I, q. XXXIV, a. 1 ad 3. Et alibi: « In nobis dicere non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc, quod est ex se exprimere aliquam conceptionem »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. IV, a. 2 ad 5.

[3]) *Opusc.* XIV, *De natura verbi intellectus.*

[4]) Ibid.

[5]) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VIII, a. 1 c. Quandoquidem una, eademque est actio, qua intellectus, producendo verbum, rem intelligit, liquet falsam esse sententiam Rosminii, qui reflexionem ad verbi productionem expostulari contendit (*Nuovo Saggio sull' origine delle idee*, vol. 2, sez. V, p. 2, c. IV, a. 4, § 3). Audiatur D. Thomas: « Nunc restat videre, utrum verbum gignatur per reflexionem actus intellectus, vel per actum rectum. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod verbum, quod est expressivum rei, quae intelligi-

4° Etsi verbum ideo ab intellectu producatur, ut obiectum, prout est terminus intellectionis, immateriale fiat [1]; tamen intellectus obiectum immateriale in verbo nonnisi sub aliquo phantasmate contemplatur. En brevis, et dilucida argumentatio, quam s. Thomas cum ab ipsa natura intellectus, tum ab interna cuiusque experientia concinnavit. « Intellectus possibilis, inquit, sicut et quaelibet substantia operatur secundum modum suae naturae. Secundum autem suam naturam est forma corporis; unde intelligit quidem immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali; cuius signum est, quod in doctrinis universalibus exempla particularia ponuntur, in quibus quod dicitur inspiciatur [2] ».

ARTICVLVS SEXTVS

Vtrum intellectus in intellectione sit activus, an passivus

207. Ex iis, quae hactenus de modo, quo intellectus ad actum reducitur, disseruimus, facile perspicere licet intellectionem partim ab obiecto, partim ab intellectu, tamquam a duabus causis imcompletis unius, eiusdemque rei, perfici, ita ut ambo unicam completam causam intellectionis constituant.

208. In primis, obiectum intelligibile esse principium intellectionis luculenter colligitur ex eo quod, cum intellectus possibilis in potentia ad res intelligendas sit, nihil, ut diximus, actu intelligere potest, nisi ad actum intelligendi ab obiecto intelligibili, sive a specie intelligibili, quae obiectum repraesentat, moveatur [3]. Quo hocce argumentum magis elucescat, adnotandum est intellectum, cum omne verum pro obiecto habeat, non esse ad ullam certam naturam

---

tur, non est reflexum, nec actio, qua formatur verbum, quod est expressivum rei, quae concipitur, est reflexa; alioquin omne intelligere esset reflexum, quia semper cum intelligitur aliquid, verbum formatur »; *Opusc.* XIV, *De nat. verbi intellectus.*

[1]) P. 313.

[2]) *Cont. Gent.*, lib. II, c. 73. Discrimen, quod est inter huiusmodi phantasma, atque illud, quo intellectus indiget, antequam speciem intelligibilem in se recipiat, ab eodem sancto Doctore ita explicatur: « Alio ergo modo se habet intellectus possibilis ad phantasma, quo indiget ante speciem intelligibilem, et alio modo, postquam recepit speciem intelligibilem; ante enim indiget eo, ut ab eo accipiat speciem intelligibilem, unde se habet ad intellectum possibilem, ut obiectum movens; sed post speciem in eo receptam indiget eo quasi instrumento, sive fundamento suae speciei, unde se habet ad phantasmata, sicut causa efficiens. Secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis, sicut exemplar in exemplato, sive in imagine »; *Ibid.*

[3]) Cf p. 293.

intelligendam naturaliter determinatum, sed ad omnes naturas intelligendas indeterminatum, sive indifferentem. Hinc, quoniam actus intelligendi exerimus, quibus determinatas naturas rerum intelligimus, oportet esse aliquid, quod intellectum ad certam aliquam naturam rerum intelligendam determinet. Atqui huiusmodi determinatio nonnisi a specie intelligibili, sive ab obiecto effici potest. Namque intellectus non potest ullum obiectum intelligere, nisi eius specie informetur; haec autem species naturam aliquam determinatam rerum repraesentat. Ergo obiectum intelligibile, cum intellectum ad actum intelligendi determinet, ipsum ad eumdem actum aliquid conferre certo certius est [1].

209. Praeterea, intellectus est ipse sibi principium suae intellectionis. Et sane intellectio est actio vitalis, atque immanens animae; sed actionis vitalis principium in ipso vivente esse debet [2]; ergo intellectio ab ipso intellectu, tamquam causa, proficisci debet [3]. Hoc ipsum comprobare licet duobus aliis argumentis. 1° Nos experimur potestatem intelligendi penes nos esse, nosque res, quoties nobis libuerit, intelligere; atqui, si principium, quo anima intelligit, non esset in ipsa anima, sed extra eam, potestas intelligendi penes eam non foret; animam igitur esse principium activum intellectionum suarum tenendum est [4]. 2° Cum mens nostra idem obiectum intelligibile, in aequalibus circumstantiis positum, magis, minusve intelligat, illius intellectio magis, minusve perfecta est. Atqui haec maior, vel minor in eiusdem obiecti intellectione perfectio nonnisi ex maiori, aut minori vi, quam anima in obiectum intendit oriri potest, quippe quod obiectum, cum sit agens naturale, semper secundum totam suam vim in intellectum agit. Ergo intellectio ad intellectum, tamquam ad principium activum sui refertur [5].

210. Nec negotium facessat, quod intellectus ab obiecto intelligibili ad actum intelligendi determinari indiget. Etenim, ut probe ad hanc rem Scotus advertit, indeterminatio intellectus, quam diximus, non in *defectu actus*, sed in illimitatione virtutis activae consistit; quia ipsa non ex eo oritur, quod intellectus sit omnino *passivus*, sed ex eo quod est principium *indeterminate activum* ad actus suos producendos. Porro autem, quoniam vis intellectiva nullo limite coercetur, quia omne verum pro obiecto habet, ipsa nequit ullum determinatum obiectum intelligere, nisi ab ipso obiecto limitetur. Hinc in-

---

[1]) Cf s. Thom., *Cont. Gent.*, lib. II, c. 77, et Scot., *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. VIII, n. 2.

[2]) Cf p. 301-302.

[3]) Cf Scot., *De Anim.*, q. XII, n. 7.

[4]) Cf Scot., *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 7, n. 20.

[5]) Cf eumdem Doctorem *ibid.*, q. cit., n. 17, et *Qq. Quodlib.*, q. XV, n. 8.

tellectus opus obiecto non habet, ut vim intellectivam, aut actum, per quem illud intelligit, ab ipso accipiat, sed dumtaxat, ut ad certum aliquem actum, qui ipsum repraesentat, determinetur [1]. Utrumque demonstrationis caput concludere lubet his verbis s. Thomae: « Operationis intellectivae est duplex principium in intelligente. Unum scilicet, quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectae [2] ».

211. Quae cum ita se habeant, liquet intellectum possibilem, ad quem, ut diximus [3], intellectio pertinet, nec omnino passivum, nec omnino activum esse; quia neque obiectum intelligibile, neque ipse intellectus est unica, et perfecta causa intellectionis [4]. Quapropter a vero longe aberrant opiniones tum illorum philosophorum, qui nonnisi meram passivitatem in intellectu agnoscunt, tum illorum, qui absolutam activitatem ipsi tribuunt. Inter eos, qui primam sententiam tuentur, sensistae praecipue recensendi sunt; hi enim, cum facultates intellectivas a sensitivis non specie, sed gradu quodam discriminent, intellectionem a sola actione obiecti in intellectum effici deducunt. Altera autem sententia, quam primo Henricus Gandavensis, et Ockamus propugnarunt, fere omnium recentium auctoritate gaudet. Re vera, hi, speciebus intelligibilibus reiectis, animam ex eo dumtaxat res intelligere, quod hae coram se sistunt, sive quod idem est, animam, quoties res ei occurrit, ex sola vi sua intellectionem efformare autumant [5].

---

1) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. VII, n. 9.

2) I, q. CV, a. 3 c. Cf s. Aug., *Soliloq.*, lib. I, c. 6.

3) p. 300.

4) De intellectu possibili nos hic loquimur; siquidem nullum dubium est, quin intellectus agens, quippe qui speciem intelligibilem efficit, mere activus sit. Cf s. Thom., *De Ver.*, q. X, a. 6 c. Cf p. 304-305.

5) Hic contra illos philosophos pugnamus, qui, quamvis in intellectione humana obiectum non solum a subiecto distingui, sed etiam extrinsecus ei obvenire persuasum haberent, nihilominus intellectum aliquo modo passivum esse inficiati sunt; quia operationem, qua ipse obiectum a se diversum intelligit, omnino activam esse arbitrabantur. At sunt non pauci, qui ex momentis rationis longe diversis ad absolutam intellectus activitatem tuendam pertracti fuere. Ex his nuperi pantheistae Germaniae post Neoplatonicos illam propugnarunt, eo quod obiectum intelligibile esse unum, idemque cum subiecto intelligente visum eis fuit. Inter quos Fichteus eo pervenit, ut animam obiectum intelligibile ex vi sibi insita creare putaret. Alii vero, quibus in veteri aetate Plato praelusit, in eamdem sententiam concesserunt, eo quod universum obiectum cognitionis naturaliter insitum animae humanae esse, eique non per aliquam actionem rerum externarum, sed ex vi ipsi insita praesens fieri, prout occasio ei a rebus externis praebetur, arbitrati sunt. De singulis hisce

212. Ut harum opinionum absurditas magis, magisque elucescat, iis, quae iam attulimus, argumentis haec addere praestat. Quod ad primam spectat, 1° sensus, ut in praecedenti capite ostendimus, et speciem a re obiecta in organo impressam in se recipit, et per speciem in se receptam ad ipsam rem se convertit. Atqui receptio speciei, et conversio ad speciem receptam sunt verae actiones. Ergo, etiamsi intellectum a sensu specie haud distingui sensistis concedatur, inde ipsi colligere non possunt intellectum ita ab obiecto intelligibili pati, ut nihil in illud agat. 2° Sensistae intellectionem, si non specie, certe *gradu* quodam sensationi praestare fatentur. Atqui huiusmodi praestantia intellectionis a sensatione repeti non potest; quia, cum sensatio hac perfectione careat, ipsam intellectioni largiri nequit. Ergo alia in anima functio, quae sensationem perficiat, admittenda est. Iam huiusmodi functio, utpote quae sensationem transmutat, et intellectionem convertit, activa sit oportet. Ex ipsis igitur sensistarum principiis conficitur intellectionem explicari non posse, nisi quaedam activitas in anima agnoscatur. Haec duo observasse in praesentia satis est; nam discrimen inter intellectum, et sensum, ex quo sententia de absoluta passivitate intellectus omnino conficitur, in fine huius capitis ostendemus.

213. Quod spectat ad alteram sententiam, haec iam ex parte refutata a nobis est; quia antea demonstravimus animam non posse res ex eo dumtaxat intelligere, quod ipsae nobis adsunt. Restat igitur, ut illam hic ex ea parte excutiamus, quatenus absoluta activitas in intellectione animae tribuitur. Atque in primis, si anima, ut Scotus contra Henricum Gandav. arguit[1], esset unicum activum principium suarum intellectionum, ipsam praesentia obiectorum ad intelligendum non indigere dicendum foret; quidquid enim est causa perfecta alicuius rei, sine alius principii ope rem illam producere potest. Atqui illius sententiae propugnatores praesentia obiecti opus esse asserunt, ut intellectus illud intelligat. Ergo animam non esse unicum principium activum suarum intellectionum, sed has ab obiecto etiam quodammodo pendere fateantur necesse est. Nos non latet a plerisque recentibus praesentiam obiecti non aliam ob causam expostulari, quam ut anima ad obiectum intelligendum excitetur. At vero nos ab ipsis, quemadmodum idem Scotus[2] ab Henrico Gandavensi, quaerimus, quid sit, per quod anima a praesentia obiecti ad intellectionem eliciendam excitetur, et cum Auctore *Additionis* ad hunc lo-

---

opinionibus nihil adiungimus; diversa enim pronuntiata, ex quibus ipsi doctrinam de absoluta activitate intellectus colligere conati sunt, perabsurda esse in hoc opere passim demonstrabimus.

[1]) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 7, n. 3, 4, et 31.

[2]) *Op. cit.*, n. 13.

cum Scoti ita argumentamur: « Specialiter tamen etiam illud de excitatione non videtur valere. Quaero enim, quid sit excitare? Si aliquid causare in intellectiva potentia; ergo obiectum aliquid causat, antequam intellectiva de se agat; ergo intellectiva non est tota causa prima respectu cuiuslibet in se causati, sed etiam obiectum. Si excitare non sit aliquid causare in potentia intellectiva, non aliter se habet in se post excitationem, quam ante, et ita non magis excitatur nunc, quam prius [1] ».

214. Accedit, quod si intellectio nullo modo ab obiecto efficeretur, primo ipsa obiectum repraesentare non posset, quia, cum anima humana res ipsas in se non contineat, cognitio vim res repraesentandi ab ea accipere nequit; secundo, intellectiones ab se essentialiter non distinguerentur, quippe quod, cum vis intellectiva animae simplex, et uniusmodi sit, intellectiones, prout ab anima proficiscuntur, ab se distingui non possunt. Atqui philosophi, quos hic impugnamus, sentiunt intellectiones esse repraesentatrices obiectorum, et diversas esse, prout illarum obiecta diversa sunt. Ergo intellectionem quodammodo ab obiecto produci, proindeque intellectum non esse unicum principium efficiens intellectionis fateantur oportet [2].

215. Quod si nosse velis, quomodo obiectum intelligibile, et intellectus, tamquam duo principia activa, ad actum intellectionis concurrant, responsio ex iam dictis facile tibi suppetit. Namque obiectum vi sua activa determinata vim indeterminatam intellectus determinat, et intellectus per vim suam ab obiecto determinatam ipsum obiectum intelligit. Quapropter obiectum intelligibile, seu species, quae illud repraesentat, est causa *exemplaris*, et *finalis* intellectionis. Est quidem causa exemplaris; namque intellectus per speciem intelligibilem obiecti ad actum intellectionis determinatur ex eo, quod species obiectum repraesentat; atqui illud, quod ad effectus productionem concurrit, cum effectum repraesentet, causa exemplaris eius est; species igitur intelligibilis est causa exemplaris intellectionis. Est etiam causa finalis; terminus enim intellectionis est illud

---

[1]) *Addit.* ad n. 4 q. VII, Dist. III *in lib. I Sent.*

[2]) Cf Scot., *ibid.*, n. 20. Ex his intelligis sententiam eorum, qui intellectum esse unicam causam effectricem intellectionis contendunt, cum pantheismi placitis consentire. Namque, si intellectus esset causa unica effectrix suarum intellectionum, tenendum foret similitudines rerum in intellectum neque ab ipsis rebus, neque ab alia causa exteriori induci, sed ei essentialiter inesse. At vero, hoc proprium est intellectus Divini; namque, cum solus intellectus Divinus sit causa rerum, ipse solus similitudines omnium rerum in se essentialiter habet. Nequit igitur dici intellectum humanum esse unicum principium efficiens suarum intellectionum, nisi ipse unus idemque esse cum intellectu Divino simul dicatur; id, quod purus, putusque pantheismus est. Cf quae diximus p. 291.

ipsum obiectum, quod species intelligibilis repraesentat; atqui terminus, in quem actio desinit, est causa finalis eiusdem actionis; ergo species intelligibilis ex eo quod est causa exemplaris intellectionis, causa finalis illius etiam est. Intellectus autem possibilis est causa efficiens, et formalis intellectionis. Et sane intellectus possibilis, ut saepe diximus, per speciem intelligibilem obiecti, quam ab intellectu agente excipit, ad ipsum obiectum convertitur, illudque apprehendit; quapropter ipse est principium, a quo intellectio proxime emanat. Sed principium, a quo aliquis effectus proxime emanat, est procul dubio et causa effectrix eius, quia ab eo *esse* suum accipit, et causa formalis, quia omne agens, ut alibi ostendemus, secundum suam formam agit. Ergo intellectus possibilis causa effectrix, et formalis intellectionis est [1].

ARTICVLVS SEPTIMVS

De Conscientia

216. Hactenus de illa intellectus operatione disputavimus, qua ipse obiectum suum proprium, nempe essentias rerum materialium conditionibus materiae exutas, primo, et immediate apprehendit, in eaque operatione explicanda longiores fuimus, quia naturam intellectus, uti ex dictis in *Dynamilogia generali* patet, nonnisi ex operatione, quae ad obiectum proprium, ac immediatum eius refertur, cognoscere poteramus. At, quoniam intellectus in actu constitutus suas ipsas operationes cognoscere quoque valet, ad huius functionis intellectus naturam investigandam progrediamur necesse est.

217. Certum, exploratumque est nos non solum sentire, quod aliquid sentimus, sed etiam intelligere, quod aliquid intelligimus. Hinc, si admittenda est in anima facultas sensationes sentiendi, quam *sensum communem* diximus, alia etiam facultas, seu functio, qua res intelligere intelligimus, admittatur necesse est. Haec facultas, sive functio intellectus *conscientiae* nomine designatur [2].

218. Conscientia est cognitio animae, quae circa actus suos versa-

---

[1]) Advertito *formam* pro *exemplari* interdum accipi; unde s. Thomas speciem intelligibilem causam formalem intellectionis esse saepe dixit.

[2]) Facultates, sive functiones animae nostrae, quibus res sentire, ac intelligere cognoscimus, communi *sensus intimi*, vel *conscientiae* nomine a recentibus sine ullo discrimine designantur. At vero, quoniam ad facultates sentiendi, et intelligendi significandas diversae voces, nempe *sensus* et *intellectus* usurpantur, opportunum nobis videtur diversis quoque vocibus illas sive actiones, sive facultates animae significare, quibus ipsas sensationes, et intellectiones in nobis cognoscimus. Nam, cum actiones, quibus aliquid sentire, et intelligere experimur, diversi generis sint, perspicuitas expostulat, ut ad illas significandas diversa vocabula adhibeamus.

tur. Haec definitio *conscientiae* ethymologiae vocis respondet; nam « conscire, aiente s. Thoma, dicitur quasi simul scire », hoc est, scire aliquid de eo, quod agimus, sive, ut idem sanctus Doctor explicuit, *scientiam ad aliquid applicare* [1].

219. Iamvero anima dupliciter aliquam cognitionem ad aliquem actum accommodat, quippe quod ipsa considerare potest vel ipsam existentiam actus, an nempe aliquis actus reapse sit; vel utrum cum morum legibus consentiat, necne. Hinc duplex *conscientia* distinguitur, nempe *psychologica*, et *moralis*, prout vel aliquem actum a nobis fieri cognoscimus; vel aliquem actum bonum, aut malum esse decernimus [2]. Iam de conscientia *psychologica*, non vero de *morali* nobis hic agendum esse nemo non videt.

220. Ut vero quaestionibus, quae circa conscientiam versantur, plane satisfaciamus, distinctionem inter conscientiam *habitualem*, et *actualem*, quam Scholastici, duce s. Augustino, tantopere insinuarunt, in primis explicemus oportet.

Conscientia *habitualis* est ea, per quam anima se actionesque suas actu non cognoscit, sed ad cognoscendum actu se actionesque suas habilis est. « Mens sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse [3] ». Etenim « illud facit habitualiter cognosci aliquid, ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum cognitionis eius rei, quae habitualiter cognosci dicitur [4] ». Illa autem cognitio, « qua aliquis considerat se in actu animam habere [5] », vel, ut s. Augustinus inquit, ea, qua anima *se ante conspectum suum ponit* [6], vel *ad se cogitandam quodammodo redit* [7], *actualis* nuncupatur.

Iam conscientia *actuali* « anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire, et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere. Nullus autem percipit se intelligere, nisi ex hoc, quod aliquid intelligit, quia prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse per illud, quod intelligit, vel sentit [8] »; siquidem hae actiones *ad ipsam animam terminantur* [9].

Conscientia autem *habituali* « anima per essentiam suam se videt, idest ex hoc ipso, quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire

---

1) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XVII, a. 1 c.
2) *Qq. dispp., De Ver.*, loc. cit. Cf s. Aug., *Serm.* XIII *in Ps. 2*, c. IV, n. 7.
3) *Qq. dispp., De Ver.*, q. X, a. 8 ad 1.
4) *Ibid.*, a. 9 c.
5) *Ibid.*, a. 8 c.
6) *De Trin.*, lib. XIV, c. 6, n. 8.
7) *Ibid.*, lib. X, c. 5, n. 7. Cf Tract. XXIII *in Ioann. I c. 5*, n. 11.
8) *Qq. dispp., ibid.*, a. 8 c.
9) *Ibid.*, ad 16.

★

in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc, quod habet alicuius scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa, quae subsunt illi habitui [1] », vel « sicut ex specie, habitualiter in mente recepta, est in mente, ut possit actualiter rem illam considerare [2] ». Sane, ut Ferrariensis inquit, « ex hoc quod anima se esse actualiter cognoscit, quia cognoscit se agere, cum ipsa per seipsam sit principium illius actionis, qua cognita cognoscitur esse anima, sequitur, quod ipsa praesentia animae est ratio, quare sit potens exire in actum cognitionis sui ipsius, quod est ipsam se esse per seipsam habitualiter cognoscere [3] ». Quam ob rationem huiusmodi cognitio *habitualis* vocatur, ipsa enim *essentia animae habet rationem habitus* [4]; seu « ad hoc quod percipiat anima se esse, et quid in ipsa agatur, attendat, sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens; ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur [5] ». Cum enim anima se in actibus suis actualiter cognoscit, non in alia re, quae inter ipsam, et essentiam suam media est, sed in se ipsa per simplicem conversionem supra se ipsam inspicit [6].

221. Iam ab immaterialitate animae repetendum est, quod ipsa conscientiam sui, et actionum suarum cum habitualem, tum actualem habet. Et primo, anima non posset per conscientiam habitualem, ex ipsa sui praesentia, habilis esse ad cognoscendum se, suasque actiones, nisi intelligibilis, ac proinde immaterialis foret: Ad rem s. Augustinus: « Mens... semetipsam per seipsam novit, quoniam est incorporea [7] ». Secundo, anima per conscientiam actualem se, et actus

---

1) *Ibid.*, a. 8 c.

2) *Ibid.*, ad 1 *in contr.*

3) *In lib. III Cont. Gent. c. 46.*

4) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. V, a. 1 ad 1.

5) *Qq. dispp., De Ver.*, q. X, a. 8 c.

6) I, q. LXXXVII, a. 1 c. Modum istum, quo conscientia actualis ad habitualem comparatur, perbelle s. Augustinus explicavit: « Nihil tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est; nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi » *De Trin.*, lib. XIV, c. 4, n. 7. « Ubi nosse suum (*anima*) novit, si se non novit?... Quo pacto igitur se aliquid scientem scit, quae seipsam nescit? » *Ibid.*, lib. X, c. 3, n. 5. « Mens, quando cogitatione sua se conspicit, intelligit se, et recognoscit; gignit ergo hunc intellectum, et cognitionem suam. Nec ita sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogitando intellectam se conspicit, tamquam sibi ante incognita fuerit, sed sibi ita nota erat, quemadmodum notae sunt res, quae memoria continentur, etiam si non cogitentur, quoniam dicimus hominem nosse litteras, etiam cum de aliis rebus, non de litteris cogitat »; *Ibid.*, lib. XIV, c. 6, n. 8.

7) *De Trin.*, lib. IX, c. 3, n. 3, Cf Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. LXXII, a. 2, part. 1 ad 3. Advertito ad efficiendam in anima cognitionem habitualem alicuius obiecti expostulari non solum ut illud perenniter animae sit

suos,tamquam obiectum cognitionis,sibi ipsi,tamquam subiecto eius, constituit. « Mens, inquit idem sanctus Doctor, cum seipsam cognoscit, cognitum,et cognitor ipsa est[1] »; quod profecto non nisi per conversionem sui super se,quae *reflexio*[2] appellatur, efficere quit. Atqui anima ex eo, quod est immaterialis, est super se reflectendi capax; siquidem, « cum corpus, inquit s. Thomas, ad seipsum converti non possit . . ., sequitur, quod converti ad seipsum sit operatio separata a corpore[3] ». Ergo anima ex eo, quod est immaterialis, conscientia actuali gaudet.

222. His praestitutis, ab obiecto conscientiae investigando ordiamur. Atqui in primis illud planius explicandum est, obiectum nempe conscientiae esse non solum actus animae, sed etiam ipsa anima, quae illorum subiectum est.

Obiectum conscientiae esse dumtaxat actus animae tuentur tum Sensistae, tum Rationalistae[4]; ast utrosque perinde a vero aberrare facile demonstratur. Enimvero anima, ope conscientiae tum habitualis, tum actualis, et actus suos, et seipsam illos exerentem appre-

---

praesens, sed etiam ut illius vires non supergrediatur. Quapropter ex eo quod Deus est obiectum per se intelligibile, et perenniter menti adest, perperam colligitur a Malebranchianis mentem humanam intuitu perenni Dei gaudere. Nam Deus, cum sit obiectum intelligibile, quod vires humanae mentis supergreditur, naturaliter menti praesens est, ut s. Bonaventura docuit, prout principium, quod ipsam conservat, et continet; non prout principium, quod ipsam ad rei cognitionem determinat (*In lib. II Sent.*, Dist. III, p. 2, a. II, q. 2, *ad arg.* Vid. s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 9 ad 7 *in contr.*). Sed de his fusius alibi.

[1]) *De Trin.*, lib. IX, c. 12, n. 18. Cf p. 323.

[2]) Nomen *reflexionis*, quod lucis proprium est, scite illi actui datum est, quo anima se, actusque suos conscientia actuali cognoscit. Et sane anima, ut ex dictis perspicitur (cf p. 295-296), ad obiecta, quae intelligit, tamquam lux ad corpora, refertur; siquidem ope intellectus agentis, essentias rerum materialium conditionibus materialibus exuens, ipsas quasi luce perfundit, atque actu intelligibiles efficit. Quapropter, quoniam lux ex uno in aliud corpus prosiliens super corpora reflecti dicitur, factum est, ut quoties anima *intentionem* suam ab obiecto, quod actu intelligibile efficit, in seipsam per conscientiam actualem retrahit, ipsa super se, actusque suos reflecti dicatur.

[3]) *In lib. De Causis*, lect. XV. Et alibi: « Virtutes cognoscitivae, quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas, sicut patet in singulis sensibus; sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes cognoscunt seipsas » (I, q. XIV, a. 2 ad 1). Clarius s. Bonaventura: « Procul dubio anima propter immunitatem a materia est reflexiva sui super se »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, p. I, a. 1, q. 3 *resol.*

[4]) Cum Sensistae, tum Rationalistae subiectum cogitans conscientia nobis haud patefieri pertendunt; hoc tamen discrimine, quod Sensistae subiectum cogitans non aliud, nisi complexionem affectionum, esse opinantur, Rationalistae autem subiecti cogitantis existentiam demonstratione evincere student. Sed de his alibi.

hendit. Namque 1° anima ex eo, ut diximus, habitualem sui cognitionem habet, quod est sibi praesens, prout est principium suorum actuum, in quibus se actualiter cognoscit. Atqui anima in ipsa sui substantia est sibi praesens, prout est principium suorum actuum. Ergo anima, ope conscientiae habitualis, non modo ad actus suos, sed ad seipsam, nempe substantiam suam cognoscendam comparatur.

2° Idem de conscientia actuali tenendum est. Enimvero anima conscientia actuali cognitionem sui ex eo assequitur, quod supra se convertitur, sive ad seipsam redit; atqui anima cum super se convertitur, non solum super actus suos, sed etiam super substantiam suam convertitur; ergo anima per conscientiam actualem non solum actus suos, sed etiam substantiam, quae illorum subiectum est, cognoscit. Assumptio ita demonstratur: Anima super se convertitur, eo quod ab omni materia vacat, atque idcirco per se subsistit; atqui illud, quod per se subsistit, cum supra se convertitur, secundum substantiam super se convertitur, quia in se, non in alia re *esse* suum habet; ergo anima, cum super se convertitur, super ipsam suam substantiam convertitur [1].

223. At vero illud contra Maine de Biran [2], Vacherotum [3], aliosque nuperos philosophos advertendum est, animam per conscientiam existentiam quidem actuum suorum, et substantiae, quae illorum subiectum est, cognoscere; sed neutiquam sui naturam, et proprietates, nempe, ut ait s. Thomas, *quid sit anima, et quid sint per se accidentia eius* [4]. Et sane, 1° anima tum *quid ipsa sit*, novit, cum se, tamquam a reliquis rebus distinctam, cognoscit; siquidem non possumus ullius rei essentiam, sive naturam cognoscere, nisi genus, ad quod pertinet, et differentiam specificam, per quam a ceteris rebus distinguitur, cognoscamus. Atqui anima per conscientiam habitualem haec cognoscere non potest, quia per solam praesentiam suam se habitualiter cognoscit. Anima igitur *quidditatem*, hoc est, naturam suam per conscientiam habitualem non cognoscit [5]. 2° Idem de conscientia actuali dicatur. Etenim anima ad naturam sui cognoscendam multis, complexisque intellectus actionibus opus habet, propterea quod, ut paulo ante diximus, necesse est, ut genus, et differentiam sui cognoscat, ideoque se cum aliis rebus conferat; unde cogni-

---

[1]) Cf s. Thom., *In lib. De Causis*, lect. XV.

[2]) Videsis ex eius operibus, quae Cousinus in lucem publicam edidit, praesertim, *L' apperception immédiate*, *Oeuvr. phil.* vol. III, p. 3-137, et *Rapports du physique, et du moral de l' homme*, *Examen des leçons de M. Laromiguière, et doctrine philos. de Leibniz*, vol. IV, Paris 1841.

[3]) Vacherot, *Diction. des scienc. phil.*, art. *Conscience.*

[4]) Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 8 c.

[5]) Cf Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. LXXII, part. II, a. 2, et s. Thom., *Cont. Gent.*, lib. III, c. 46.

tio circa animae naturam nonnisi mediata esse potest. Atqui actio, per quam anima conscientiam actualem sui adipiscitur, cum in simplici conversione ipsius animae supra se consistat, unica, eaque simplex, sive, ut Scholae aiunt, *incomplexa* est; unde cognitio, quae per huiusmodi conscientiam habetur, est, immediata. Fieri igitur non potest, ut anima conscientia actuali naturam sui cognoscat [1].

224. Quod si anima nec conscientia habituali, nec actuali naturam suam cognoscit, eam ne immaterialitatem quidem suam, aliasque proprietates, ope conscientiae, cognoscere tenendum est; quippe quod hae ab essentia oriuntur, cum eaque necessario colligantur.

225. Illud denique circa conscientiae obiectum est adnotandum, animam, cum per conscientiam actiones suas cognitrices cognoscit, obiecta, quae earum termini sunt, etiam cognoscere; siquidem, sicuti absurdum est animam cognoscere, quin aliquid cognoscat, ita absurdum est animam cognoscere, quod rem aliquam cognoscit, quin reapse rem illam cognoscat. Quare absurda est notio conscientiae *psychologicae*, quam Giobertius obtrudit. Hic enim censuit aliam esse conscientiam *ontologicam*, qua anima simul cum intuitione obiectum intuitionis apprehendit, aliam autem conscientiam *psychologicam*, qua ipsa intuitionem obiecti sine ipso obiecto intuetur [2]. Ast id, uti ex dictis perspicitur, longe absurdum est; quippe quod haud possibile est animam intueri intuitionem, nec tamen intueri per ipsam intuitionem obiectum eius, cum intuitio necessario obiectum aliquod complectatur.

226. Altera quaestio in eo versatur, utrum, necne conscientia sit quaedam facultas specialis a ceteris distincta [3].

---

1) Cf s. Thom., I, q. LXXXVII, a. 1 c. Idem sanctus Doctor post s. Augustinum (*De Trin.*, lib. IX, c. 6, n. 9) advertit, si anima ex sola sua praesentia, vel ex sola conversione sui supra se non modo existentiam, sed naturam suam cognosceret, procul dubio, quemadmodum de existentia animae, ita de eius natura nulla dubitatio, aut controversia inter philosophos extitisset; quia, quemadmodum omnes homines se animam habere cognoscunt, ita omnes quidditatem, sive essentiam animae compertam haberent. Atqui et maxima pars hominum, quid anima sit, ignorat, et philosophi in natura animae definienda nullo non tempore vehementer digladiati sunt, multasque turpes, ac absurdas sententias prompserunt. Ergo nos conscientiae sive habitualis, sive actualis ope naturam subiecti cogitantis non cognoscimus. Cf *Cont. Gent.*, loc. cit.

2) *Errori* etc., Lett. IV, vol. I, p. 153 sqq, ed. 2, Brusselle 1843.

3) Hanc quaestionem instituimus de conscientia proprio sensu accepta, hoc est, de conscientia, per quam intellectiones in nobis advertimus (cf p. 322, not. 2). Namque illam facultatem, qua sentire sentimus, nempe sensum communem, quamdam specialem facultatem sentientem esse iam in praecedenti capite demonstravimus.

Plerique recentes philosophi post Reidium [1] conscientiam facultatem animae a ceteris distinctam, eamque sui generis, ac idcirco a sensu, et intellectu diversam esse pugnant [2]. His praeiverat Scotus, qui animam quodam *sensu interiori*, sive *oculo intellectuali* praeditam esse, eiusque ope actus suos in seipsa experiri docuit. Nisi quod ipse huiusmodi sensum interiorem non quidem facultatem sui generis, sed infimam facultatem intelligendi ab intellectu distinctam esse tenuit [3].

227. At vero, conscientiam non esse specialem aliquam facultatem ab intellectu distinctam cum contra recentes, tum contra Scotum evincere in promptu est [4]. Et sane, contra recentes argumentamur hoc modo: Ad cognitionem alicuius obiecti explicandam specialis facultas in anima admittenda non est, si ipsa ad facultatem iam compertam reduci potest [5]; atqui cognitio, quae per conscientiam obtinetur, ad intellectum reducitur; ergo conscientia tamquam specialis facultas admitti nequit. Minor demonstratur duplici ex capite. 1° Habitualis cognitio, quam anima sui, actuumque suorum habet, in eo consistit, quod anima se in seipsa per suam praesentiam potest in actum cognitionis sui devenire [6]. Atqui anima se in seipsa per suam praesentiam ex eo huiusmodi habet dispositionem, quod est intellectu praedita; cum enim sit substantia intellectualis, ac proinde incorporea, potest se per se, seu non *per abstractionem a materia* intelligere [7]. Ergo cognitio, quae per conscientiam habitualem obtinetur, ex ipso intellectu repetenda est. 2° Cognitio, qua anima per conscientiam actualem gaudet, inde oritur, quod ipsa supra seipsam convertitur; atqui anima vim supra seipsam reflectendi ex eo habet, quod intellectu pollet, ideoque ex eo quod est immaterialis; ergo illa cognitio ad ipsum intellectum reducitur. His accedit, quod natura facultatum, uti ostendimus, ex natura actionum, quae illarum ope

---

1) *Essais sur les facult. intellect.*, Ess. I, c. 1, *Oeuvr.*, ed. cit., t. III, p. 25, et 26; et Ess. VI, c. 5, t. V, p. 76-90. Reidio in eadem Scotia adversati sunt Thom. Brown, et Guilielm. Hamiltonus; vid. Hamilton, *Op. cit.*; art. *Reid-Brown*, p. 65-71, ed. cit.

2) Hisce sententiae fautoribus accensendi sunt Kastus, *De la Psych. d' Arist.*, part. 2, c. 4, p. 349, Paris 1848, et Garnierius, *Op. cit.*, lib. XVI, sect. I, c. 4, vol. III, n. 127 sqq.

3) *De princip. rerum*, q. XV.

4) Hanc sententiam asseruit s. Augustinus hoc in loco: « A. Ipsa ratio... num alia re se ipsam, nisi se ipsa, idest ratione, comprehendit? an aliter scires te habere rationem, nisi id ratione perciperes? E. Verissimum est »; *De lib. arbit.*, lib. II, c. 3, n. 9.

5) Cf p. 233.

6) Cf p. 323.

7) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 8 ad 1 et ad 4.

exercentur, dignoscenda est; atqui cognitio nonnisi vel sensitiva, vel intellectiva esse potest; ergo conscientia, quam recentes philosophi tamquam facultatem *sui generis*, neque sensitivam, neque intellectualem, admittunt, prorsus commentitia est.

228. Scotus vero redargui potest hoc uno argumento: Si conscientia esset *sensus spiritualis*, hoc est, facultas intellectualis ab intellectu distincta, plures facultates intelligendi in anima admittendae forent; atqui absurdum consequens; ergo et antecedens. Ad probandam assumptionem suppetit nobis ex s. Thoma [1] hoc argumentum: Quoniam res ad intellectum sub ratione entis referuntur, fieri nequit, ut ipsae ad eum secundum diversas rationes referantur; quippe quod entis, prout ens est, nullae differentiae sunt [2]. Atqui idem obiectum nonnisi secundum diversas rationes ad plures facultates referri potest [3]. Ergo plures facultates intelligendi admitti nequeunt.

229. Obiic. Scotus: Quaedam analogia inter sensus, et intellectum animae humanae intercedere debet. Atqui inest animae humanae infima facultas sentiendi, qua res externas in seipsis apprehendit. Ergo insit quoque ipsi oportet infima facultas intelligendi, qua actus suos in seipsa experitur.

230. Resp. *Neg. mai.*; *conc. min.*; *neg. conseq.* Quandoquidem sensus sunt facultates diversae naturae, ac intellectus, ea, quae in sensibus observavimus, ad intellectum transferre nobis haud licet; quia, ob diversitatem naturae, evenire potest, ut id, quod sensibus convenit, intellectui repugnet. Id in quaestione, quam hic excutimus, locum habet. Nam anima per plures facultates vim suam sentiendi evolvat necesse est; quia obiectum sensile ad vim sentientem animae refertur secundum diversas rationes, prout magis, minusve particeps est quantitatis, quae fundamentum materialitatis est. Contra ea, animam vim suam intelligendi pluribus facultatibus evolvere repugnat; nam immateriale, quod est obiectum vis intellectricis animae, prout est immateriale, ad intellectum non potest referri secundum rationes diversas, quia immateriale, prout est immateriale, simplex, et uniusmodi est; quapropter fieri non potest, ut plures facultates intelligendi in anima ab se distinguantur [4].

---

[1]) I, q. LXXIX, a. 7 c.

[2]) Hinc idem sanctus Doctor (*ibid.*) concludit, « nullam aliam differentiam potentiarum in intellectu esse, nisi possibilis, et agentis ». Haec differentia, uti ex iam dictis patet, a diversitate modi, quo ens ad utrumque intellectum refertur, promanat; siquidem ad intellectum possibilem refertur ut *ens in actu ad ens in potentia*, ad intellectum autem agentem ut *ens in potentia ad ens in actu*. Cf p. 307.

[3]) Cf p. 232, et 233.

[4]) Cf B. Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. LVI, art. 1 ad quaest. I, et s. Thom. *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XV, a. 2 ad 7.

231. Obiic. Reidius: Facultates animae inter se invicem distinguuntur ex diversitate obiectorum. Atqui obiectum conscientiae ab obiectis reliquarum facultatum distinguitur; quia obiectum conscientiae sunt operationes reliquarum facultatum, atque hae ab ipsarum facultatum obiectis propriis re ipsa descriminantur. Ergo conscientia est facultas specialis, quae a ceteris facultatibus prorsus distinguitur.

232. Resp. *Dist. mai.*, ex diversitate *formali*, *conc. mai.*; ex diversitate *materiali*, *neg. mai.* Item *dist. min.*, obiectum conscientiae ab obiectis reliquarum facultatum distinguitur, si *materialiter* spectetur, *conc. min.*; sin *formaliter*, *neg. min.*; *neg. cons.* Et sane facultatum distinctio, quemadmodum in *Capite primo.* ostendimus, non a materiali, sed a formali obiectorum diversitate repetenda est. Atqui, etsi obiectum conscientiae *materialiter* ab obiectis reliquarum facultatum distinguatur; tamen *sub ratione formali* spectatum ad ipsum obiectum intellectus, hoc est, ad *intelligibile* reducitur; quippe quod anima, eiusque operationes per conscientiam, nonnisi prout sunt immateriales, proindeque intelligibiles apprehenduntur. Ergo conscientia ab ipso intellectu non distinguitur.

233. At vero, si conscientia est propria intellectus, prout hic se, actusque suos cognoscit, certe huiusmodi actus, quo intellectus se, actusque suos intelligit, ab illo distinguitur, quo obiectum suum, nempe aliquid extra se positum intelligit. Enimvero absurdum est unius actionis plures esse terminos distinctos, et oppositos. Atqui res obiecta, et intellectus, eiusque actus sunt reapse duo termini distincti, immo oppositi; quippe quod res, quae intellectui obiicitur, non est, aiente s. Thoma, « ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei [1] ». Ergo fieri nequit, ut intellectus uno, eodemque actu, quo obiectum intelligit, actum intelligendi, et se ipsum intelligat [2]. Quin immo actus, quo rem cognoscere cognoscimus, non solum non est idem, ac actus, quo rem cognoscimus, sed etiam hoc posterior est. Cuius rei ratio est, quod, cum cuiusque actus intelligendi aliquod obiectum esse oporteat, intellectus ullum actum suum intelligere non potest, nisi ipsum obiectum eius antea intelligat [3].

---

[1]) I, q. LXXXVII, a. 3 c.

[2]) Cf s. Thom., *ibid.* ad 2.

[3]) Cf s. Thom., *Cont. Gent.*, lib. III, c. 26. Sanctus Doctor eamdem veritatem ex eo comprobavit, quod quidditas rerum materialium, cum sit obiectum proportionatum intellectui nostro, ac proinde illud, ad cuius cognitionem intellectus ordinem naturaliter habet, primum, quod ipse cognoscit, sit oportet. Iam, si quidditas rerum materialium in primis ab intellectu cognoscitur, consequens est actum, quo intellectus quidditatem rerum materialium cognoscit, praecedere actui, quo ipse actum, per quem quidditatem rerum intelligit, et se ipsum quidditatem illam intelligentem intelligit. Cf I, q. LXXXVII, a. 3 c., et ad 1.

Huiusmodi autem distinctio inter actum, quo obiectum cognoscitur, et actum conscientiae magni momenti est. Nam, si unicus esset actus, quo anima rem cogitat, et quo cogitationem rei recogitat, Reinholdi [1], aliorumque opinio admittenda esset, qui conscientiam cum scientia confundentes obiecta conscientiae esse ipsum obiectum cogitationis humanae pugnant. Ast hanc opinionem pantheismo affinem esse historia nuperae philosophiae luculenter patefacit; si quidem philosophi transcendentales Germaniae, cum conscientiam a scientia non distinxissent, obiectum cognitum cum subiecto cognoscente unum, idemque esse decreverunt.

234. Itaque circa naturam conscientiae intellectivae, de qua hic agimus, statuendum est 1° ipsam non esse quamdam specialem facultatem animae, sive haec facultas *sui generis* esse dicatur, sive facultas intellectrix diversa a facultate intellectrici, qua res intelligimus [2]; 2° neque eodem actu, quo intellectus rem intelligit, contineri, sed esse quemdam specialem actum intellectus, quo ipse, postquam obiectum intellexit, suam ipsam intellectionem intelligit.

235. Neque praetereundum est intellectum per illum specialem actum, qui *conscientia* dicitur, non solum actus suos, sed etiam actus voluntatis cognoscere. S. Thomas hanc doctrinam, quam a s. Augustino [3] mutuatus est, hoc argumento evicit: Quandoquidem intellectus in eodem subiecto, ac voluntas, inhaeret, et intellectus, uti suo loco demonstrabitur, est principium, per quod voluntas aliquid vult, oportet, ut illud, quod est in voluntate, etiam quodammodo in intellectu sit, sive, ut eiusdem Doctoris verbis utamur, *intelligibiliter* sit in anima, quae perinde voluntatis, ac intellectus subiectum est. Atqui illud, quod intelligibiliter est in intellectu, sive in subiecto intelligente, ab eo intelligi posse necesse est. Ergo necesse est, ut intellectus non solum seipsum, et actus suos, sed etiam voluntatem, et eius actus intelligere possit [4]. Illud inter duo haec genera actuum interest, quod intellectus intelligit actus suos, eo quod eorum principium efficiens est; actus autem voluntatis tum eo quod voluntatem ad illos exerendos movet, tum eo quod actus voluntatis, cum in eodem subiecto ma-

---

[1]) Reinhold, *Nova theoria facultatis repraesentativae* (germ.), Pragae, et Ienae 1789.

[2]) Sententiam eorum, qui conscientiam tamquam specialem facultatem sentientem admittunt, eaque tum sensationes, tum intellectiones ab anima appercipi asserunt, sine speciali examine misimus; quia, si facultatis sentientis obiectum necessario sensile est, apperceptionem sensationum, aeque ac intellectionum ad unicam facultatem sentiendi pertinere non posse nemo non videt.

[3]) Lib. *De vid. Deo*, Prooem., n. 3, et c. 1, n. 6, et *De Trin.*, lib. X, c. 11, n. 18.

[4]) I, q. LXXXVII, a. 4 c., et ad 1.

neant, in quo intellectus est, in ipsum immigrant, sive, ut idem s. Thomas ait, *redundant* [1].

236. Quoniam exploratum nobis est conscientiam actualem in quadam *reflexione*, atque hanc in conversione intellectus super se consistere [2], operae pretium est Wolfii doctrinam circa reflexionem hic excutere, quia ipsa usque ad hanc nostram aetatem in Scholis maxime obtinuit. Wolfius facultatem attendendi, sive attentionem, illam esse voluit, per quam anima in unum inter plura obiecta, quae perceptionem totalem constituunt, vel in unam partium, ex quibus unicum obiectum constat, vim suam intendit [3]. Facultatem vero reflectendi a successiva attentione constitui putavit; unde facultatem reflectendi illam esse dixit, per quam anima in multa obiecta, ex quibus perceptio totalis coalescit, vel in multas partes, quae in unico obiecto occurrunt, vim suam *successive* intendit [4].

237. Verum hae notiones attentionis, et reflexionis, quas Wolfius sibi confecit, absurdae sunt. Et sane, ut ab attentione ordiamur, illud, quod omnium facultatum cognitricium commune est, obiectum proprium specialis facultatis, vel specialis operationis admitti nequit. Atqui cuilibet facultati cognoscendi commune est non posse aliquid apprehendere, nisi in ipsum vim suam intendat, sive ipsi attendat. Ergo attentio tamquam specialis animae facultas, vel operatio habenda non est. Ex eo autem, quod anima, cum attentionem exercet, in aliquid prae caeteris vim suam intendit, nihil pro Wolfii sententia confici potest; namque id a voluntate exoritur, quae, aiente Aquinate, « movet alias omnes potentias, et imperat eis actus suos [5] ».

238. Reflexionem quoque perperam a Wolfio definitam fuisse simili argumentatione evincitur. Enimvero plura obiecta, vel plures partes alicuius obiecti, alias ab aliis distinctas, *successive*, hoc est, non unico, sed pluribus actibus sibi succedentibus apprehendere non est proprium reflexionis, sed omnium facultatum cognoscentium animae. Atqui illud, quod pluribus commune est, notionem alicuius rei significare non potest; siquidem definitio complecti debet non solum illud, quod rei definitae cum aliis commune est, sed etiam illud, quo ab aliis discriminatur. Ergo notio facultatis reflectendi, quam Wolfius admisit, in eo consistere nequit, quod ipsa partes alicuius obie-

---

[1]) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. I, a. 2 ad 3.

[2]) Cf p. 325.

[3]) *Psych. emp.*, part. I, sect. 3, c. 1, § 237.

[4]) *Op. cit.*, ibid., § 257.

[5]) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 4, a. 1 ad 8. « Voluntas, alibi inquit, per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur »; I, q. LXXXII, a. 4 c.

cti, vel plura obiecta *successive* apprehendit. Propositionis veritas probatur hoc argumento: « Actum intelligendi, ut inquit s. Thomas, oportet esse unum, vel multos secundum unitatem, vel multitudinem principii, quo intelligitur [1] », hoc est, speciei, quae animam, ut diximus [2], ad actum cognitionis determinat; quapropter, si unicus est actus cognitionis, unicam quoque esse oportet speciem, qua facultas cognoscendi informatur. Atqui unica species plura obiecta, vel plura ad idem obiectum pertinentia, prout unum totum constituunt, sed non prout sunt per se distincta, repraesentare potest [3]. Ergo quaelibet facultas cognoscendi plura obiecta, vel plura eiusdem obiecti distincta unico actu apprehendere nequit. Ex quo perspicitur esse omnibus facultatibus cognoscentibus commune plura distincta nonnisi propriis singulorum speciebus, ac proinde per plures actus sibi succedentes cognoscere. « Diversae partes, apposite inquit s. Thomas, alicuius totius, si singulis propriis speciebus intelligantur, *successive* intelliguntur [4] ». Hinc Wolfius reflexionem veluti specialem facultatem animae perperam spectavit;quia id, quod est omnium facultatum cognoscentium commune, specialem facultatem constituere nequit.

239. Illud quoque a recentibus philosophis magna animorum contentione disputatum est, utrum anima omnium suarum perceptionum cognitione gaudeat, necne, sive, ut mos loquendi illis est, utrum omnes perceptiones animae cum apperceptione coniungantur, an aliquae perceptiones sine apperceptione dentur. Leibnitius, cui Rosminius [5] utrumque, ut aiunt, pollicem pressit, perceptiones sine apperceptione existere posse saepe inculcavit [6]. E contrario, Galluppius, Lockium [7] secutus, fieri haud posse contendit, ut animus noster aliquid extra se positum percipiat, nec tamen se illud percipientem percipiat [8].

240. Si ea, quae de facultatibus sentiendi, et intelligendi a nobis statuta sunt, prae oculis habuerimus, haud difficile nobis erit perspi-

---

1) *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 16 ad 15.

2) P. 246. et 290.

3) « Aliquid est unum, ad rem inquit Doctor noster, quodam modo, et alio modo multa. . . Et in huiusmodi si intellectus, vel sensus feratur ut est unum, simul videtur; si autem ut est multa, quod est considerare unamquamque partem secundum se, non sic potest totum simul videri »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 44 c.

4) I, q. XII, a. 12 c.

5) *N. S.*, sez. IV, c. 2, art. 6, § 291, vol. II, p. 244, et 245, ed. Torin.

6) *N. E.*, *Avant-propos*, p. 196, et 197, ed. cit.; *ibid.*, lib. II, c. 1, p. 223, et 224; *Monadol.*, p. 705, et 712.

7) *Essais* etc., lib. II, c. I, § II, ed. cit.

8) *Lezz.* etc., lez. LXXXVI, vol. 2, p. 244, ed. cit.

cere, quomodo haec magni momenti quaestio dirimenda sit. Et sane, perceptiones *sensitivas* ab *intellectivis*, ac earum apperceptionem habitualem ab apperceptione actuali distinguamus oportet. Primo animam perceptionum tum sensitivarum tum intellectivarum apperceptione habituali perenniter gaudere indubium nobis videtur. Nam cognitio habitualis actuum animae illa dicitur, quae ex eo tantum, quod anima est sibi praesens, efficitur; atqui anima perenniter est sibi praesens, et species rerum, quas percipit, in se retinet; ergo anima omnium perceptionum habituali apperceptione pollet.

241. Quod vero ad apperceptionem actualem attinet, aliter de perceptionibus sensitivis, aliter de intellectivis sentiendum esse censemus. Nam si de sensitivis quaestio instituatur, hae spectari possunt vel eo ipso tempore, quo in nobis fiunt, vel prout illas iam adepti sumus. Iam, quin perceptiones sensitivas eo ipso tempore, quo in nobis fiunt, actualis apperceptio semper comitetur, dubitari non potest. Nos enim perceptiones sensitivas sensu communi appercipimus; atqui sensus communis, uti ostendimus, quoniam est principium omnium sensuum exteriorum, et terminus omnium actionum eorum, cum ipsis operatur; ergo nos eodem temporis momento, quo res percipimus, rerum perceptiones appercipimus[1].

242. Perceptionum autem, quas iam adepti sumus, apperceptione actuali animam non semper gaudere indubium quoque, nostra sententia, est. Etenim, quo huiusmodi apperceptio habeatur, opus est phantasiam species, quas in se retinet, reproducere, et memoriam reproductas cognoscere; atqui phantasia non semper, et continuo perceptiones reproducit, nec semper memoria illas reproductas recognoscit; ergo anima actualem omnium suarum perceptionum, quas iam adepta est, apperceptionem non habet.

243. Quod vero ad actus intelligendi spectat, eorum cognitio actualis non semper animae convenit. Et sane, cognitio actualis in anima ex eo efficitur, quod voluntas intellectum ad vim suam in se retorquendam, nempe ad reflexionem movet. Atqui voluntas intellectum ad huiusmodi actum necessario non movet; quia voluntas quamlibet facultatem ad obiectum *specifice* spectatum necessario, ad obiecta peculiaria vero, in quibus ratio formalis obiecti reducet, cuiusmodi sunt ipsae intellectiones, libere movet. Ergo cognitio actualis, sive actualis apperceptio actuum intelligendi animae necessario non convenit. Iam, quoniam illud, quod alicui rei necessario non convenit, ei per accidens convenit, et « quod est per accidens, aiente s. Thoma, non potest esse semper, et in omnibus[2] », intellectum non

---

[1]) Cf s. Aug., *De lib. arb.*, lib. II, c. 4, n. 10.

[2]) *Cont. Gent.*, lib. II, c. 34.

semper, nec omnium actuum suorum actuali cognitione pollere pro certo habendum est[1].

244. Quae cum ita sint, facile intelligitur perinde Leibnitium, ac Galluppium ex eo deceptos fuisse, quod distinctionem cognitionis in *actualem*, et *habitualem* neglexerunt. Enimvero opinio Leibnitii, non omnes cognitiones mentis nostrae cum apperceptione coniungi tuentis, vera est, si de cognitione actuali intelligatur; falsa, si de cognitione habituali. E contrario, opinio Galluppii, apperceptionem esse necessariam comitem omnium cognitionum nostrarum pugnantis, est vera, si de cognitione habituali; falsa autem, si de cognitione actuali intelligatur. Audiamus prae ceteris s. Bonaventuram: « Dicendum, quod illa (nempe verba s. Augustini, *numquam sui non meminisse, numquam se non intelligere*) dupliciter possunt attribui animae, videlicet actu, vel habitu. Si habitu, sic vere, et semper attribuuntur ei; quoniam anima per seipsam nata est sui meminisse, et se intelligere . . . . Si autem intelligantur in actu, sic non semper sibi attribuuntur; quia non semper se cogitat, nec semper super se convertitur[2] ».

ARTICVLVS OCTAVVS

De actu iudicandi

245. Postquam primam intellectus nostri operationem, et ex ea parte, quatenus per ipsam res directe apprehendimus, et ex parte, quatenus ipsarum nostrarum notionum notitiam assequimur, non leviter expendimus, oportet, ut de altera eius operatione, hoc est, iudicio disseramus. Qua de re sciendum in primis est intellectum nostrum ita natura comparatum esse, ut primo, et simplici actu intelligentiae perfectam nullius obiecti cognitionem adipisci valeat. Et sane, intellectus humanus unico, et simplici actu non potest obiectum ita cognoscere, ut elementa, quae ipsum constituunt, seorsum, sive *divisim* apprehendat; quia quaelibet res nonnisi per propriam speciem seorsum cognoscitur, et per unicam speciem unicus efficitur actus. Atqui manifestum est cognitionem alicuius obiecti non esse perfectam, nisi singula elementa, ex quibus obiectum constituitur, seorsum cognoscantur. Ergo intellectus humanus primo, simplicique actu intelligentiae res perfecte cognoscere non potest. Iam, ut intellectus elementa, ex quibus obiectum constat, seorsum, et prout obiectum ipsum componunt, cognoscat, opus ei est obiectum in sua elementa dividere, seu *resolvere*, ac elementa iam resoluta secum *com-*

---

[1]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 14 ad 6.
[2]) *In lib. III Sent.*, Dist. XXVIII, dub. 2.

ponere [1]. Ex huiusmodi resolutione, et compositione actus ille exurgit, qui *iudicium* appellatur. Hinc iudicium est, ut alibi ex D. Thoma diximus [2], illa mentis actio, *secundum quam componit, et dividit, affirmando, et negando*, hoc est, mentis actio, qua duas notiones secum comparat, easque coniungit, aut separat, prout unam alteri convenire, aut unam ab altera differre cognoscit.

246. Antequam vim huius definitionis, simulque naturam iudicii explicemus, sententia Cartesianorum iudicium voluntati, non intellectui tribuentium [3], explodenda nobis est. Et sane, actiones specie, sive, ut aiunt, *formaliter* diversae ad eamdem facultatem, quemadmodum demonstratum est [4], reduci non possunt; atqui iudicium, et volitio sunt actiones *formaliter* diversae; ergo, si volitio ad voluntatem pertinet, iudicium ad ipsam pertinere non potest. Assumptionis veritatem evincere nobis licet hoc argumento: Actiones, quae tum ex parte obiecti, circa quod versantur, tum ex parte modi, quo obiectum assequuntur, inter se differunt, *formaliter* diversae sunt. Atqui iudicium, et volitio tum ex parte obiectorum, circa quae versantur, tum ex parte modi, quo obiectum suum assequuntur, inter se differunt. Et sane: 1° Obiectum, ad quod iudicium refertur, est *verum*, illud autem, ad quod refertur volitio, est *bonum*; atqui verum, et bonum, ut in *Ontologia* ostendemus, sunt duo modi entis, qui formaliter inter se differunt. Ergo iudicium, et volitio ad rationes entis *formaliter* diversas pertinent. 2° Cognitio veri in iudicio obtinetur per progressum obiecti ad subiectum, assecutio autem boni in volitione per progressum subiecti ad obiectum. « Cognitio intellectus, inquit s. Thomas, fit secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. . . . Sed actus appetitivae virtutis est e converso secundum ordinem appetentis ad rem [5] ». Atqui alius modus est progressus obiecti ad subiectum, alius vero progressus subiecti ad obiectum. Ergo alio modo iudicium, alio modo volitio obiectum suum assequuntur.

247. Obiiciunt: 1° Iudicium sine actu voluntatis haberi nequit; ergo iudicium voluntati est tribuendum.

248. Resp. *Conc. ant.*; *neg. cons.* Et sane, voluntas quidem ad iudicii effectionem quodammodo concurrit, quia ipsa intellectum ad iu-

---

[1]) Cf s. Thom., I, q. XIV, a. 14 c.; *ibid.*, q. LXXXV, a. 5 c.

[2]) P. 67.

[3]) Cf Cartes., *Meditt.*, Medit. IV, § 7, *Oeuvr. phil.*, vol. I, p. 139, et *Epist.* XXXII, et XXXIV, *ad Regium*, vol. III, p. 389-392, 397, 398, ed. cit., et Malebr., *De inquir. verit.*, lib. I, c. 1, vol. I, p. 2, et 3, ed. cit. Hanc Cartesii, et Malebranchii doctrinam luculentissime exposuit Lud. De La Forge, *De mente humana*, c. 8, § 4, p. 42, et 43; c. 11, § 17, p. 92, Amstel. 1688.

[4]) Cf p. 233-234.

[5]) I, q. LX, a. 2. Cf *ibid.*, q. XXVII, a. 4 c.

dicandum de rebus movet. At vero ex eo dumtaxat quod duarum actionum una alteram concomitatur, aut una ad alterius productionem concurrit, ipsas ad eamdem facultatem revocare non licet; cum enim facultates animae in ipsa, tamquam in subiecto unico, haereant, naturaliter fit, ut illarum actiones, etsi diversae speciei sint, ac proinde ad diversas facultates pertineant, mutuam sibi opem praebeant. Quocirca plures actiones tunc eidem facultati tribui possunt, cum specie inter se non differunt; atqui iudicium, et volitio specie inter se differunt; iudicium igitur eidem facultati, ac volitio, scilicet voluntati, tribui nequit. Accedit, quod sicut intellectus iudicium conficere nequit, nisi a voluntate moveatur, ita vicissim voluntas non potest quidquam velle, nisi lumine intellectus illustretur [1]; quapropter, si Cartesianis principium, quo ipsi utuntur, concederetur, nihil sane foret, cur iudicium actio voluntatis, et non e contrario volitio actio intellectus diceretur.

249. Obiic. 2° Iudicare rem esse veram, vel falsam, atque assentiri alicui propositioni, aut dissentire ab illa unum, idemque sunt; atqui assensus, et dissensus sunt actus voluntatis; ergo iudicium est actus voluntatis.

250. Resp. *Conc. mai.*, *neg. min.*, et *cons. Prob. min.* Assentiri, vel dissentire idem est, ac amplecti, vel respuere; atqui amplecti, et respuere sunt actus voluntatis; ergo assensus, et dissensus sunt actus voluntatis.

251. Resp., *conc. mai.*, *dist. min.*, Amplecti, et respuere sunt actus voluntatis tantum, *neg. min.*; cum voluntatis, tum intellectus, licet diverso modo, *conc. min.*; *neg. cons.* Et sane amplecti, et respuere non solum in voluntate, sed etiam in intellectu locum habent; nam, cum quaelibet facultas ad obiectum suum, tamquam ad illud, quod ipsam perficit, arripiendum spectet, efficitur, ut, quemadmodum voluntas bonum amplectitur, et malum respuit, ita intellectus, cum iudicium conficit, id, quod verum esse comperit, amplectatur, atque id, quod falsum, respuat. At vero inde inferri nequit iudicium ad voluntatem revocari. Namque amplecti, et respuere, prout iudicium constituunt, diversa ratione formali, ac prout constituunt volitionem, ad suum obiectum referuntur; siquidem anima, cum iudicium conficit, aliquid asserit, aut negat, quia praedicatum cum subiecto convenire, vel ab eo discrepare novit; cum autem volitionem exerit, aliquid vult, aut non vult, quia verum, quod intellectu apprehendit, esse naturae suae consentaneum, aut dissentaneum, hoc est, sibi bonum, aut malum advertit. Atqui iidem actus, qui secundum diversam rationem formalem ad suum obiectum referuntur, ad eamdem facultatem revocari non possunt. Ergo ex eo quod ample-

[1]) Cf s. Thom., *In lib. IV Sent.*, Dist. IX, q. I, a. 4 *sol.* 1 c.

cti, et respuere non solum in volitione, sed etiam in iudicio inveniuntur, iudicium ad voluntatem revocari posse inde concludendum non est. Hanc ob rationem Scholastici, post s. Augustinum [1], *amplecti*, et *respuere*, prout ad intellectum pertinent, nomine *assensus*; prout autem ad voluntatem, alio nomine, nempe *consensus* significarunt; propterea quod, cum de aliqua re iudicamus, convenientiae aut repugnantiae terminorum nobis perspectae *assentimur*; et cum aliquid volumus, aut nolumus, iudicium de bonitate, aut malitia rei sequimur, proindeque cum iudicio *consentimus* [2].

252. Quoniam ostendimus iudicium esse actionem intellectus, illa quaestio nobis primo occurrit, utrum omnia iudicia per comparationem duorum terminorum, an quaedam etiam ex instinctu fiant, sive, quod idem valet, utrum omnia iudicia sint *comparativa*, an dentur quoque iudicia *instinctiva*, hoc est, quae *per necessitatem naturae*, sive *sponte*, et *naturaliter* sine ulla terminorum comparatione conficiuntur.

Iudiciorum instinctivorum praecipuus propugnator Reidius fuit. Hic enim iudicia *primitiva*, puta *ego sum*, *corpora existunt*, *memoria est verax*, aliaque id genus non per comparationem duarum idearum, sed ex sola vi instinctiva intellectus fieri putavit [3]. Reidii opinionem vel omnino secundum eius mentem, vel quodam modo immutatam, praeter Stewartium, Hamiltonum, aliosque ex eadem Scotia, Degerandus [4], et Cousinus [5] in Gallia, atque in Italia Rosminius [6], et Vincentius Tedeschi [7] tuiti sunt.

253. At nos sententiae Scholasticorum, quam inter recentes Galluppius [8] post Lockium [9] pro viribus defendit, pollicem prementes tuemur omne iudicium proprium intellectus humani per comparationem terminorum fieri, et quandoquidem iudicium instinctivum

---

[1]) Cf *Lib. de duabus animabus*, c. XII, n. 18, et *ibid.*, c. XIII, n. 19.

[2]) Cf s. Thom., *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. 11, a. 2 *sol.* 1 ad 1, et s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVIII, a. 11, q. 2 *resol.*

[3]) *Recherches* etc., c. I, sect. 5, *Oeuvr.* t. II, p. 52, et sect. 6, p. 64; *Essais sur les facultès intell.*, Ess. II, c. 20, t. IV, p. 16-17; Ess. VI, c. 1, t. V, p. 7-10.

[4]) *Hist. comp.* etc., ed. 1, part. 2, c. 10, vol. III, p. 346-356, et c. 11, p. 412 not. 1.

[5]) *Du vrai, du beau, du bien*, leç. III, p. 63 sqq, Paris 1854.

[6]) *N. S.*, sez. II, c. unic., vol. I, p. 10-12, et sez. III, c. 3, a. 8, not. 1, vol. I, p. 71-74, et art. 9, p. 72-80, ed. cit.

[7]) *Elementi di Filos.*, part. I, c. 1, art. 3, vol. I, p. 109-116, Catania 1832.

[8]) *Lezz.*, lez. LXXXVII, vol. I, p. 259 sqq, ed. cit.; *Saggio filos.* etc., lib. I, c. 1, t. I, p. 23, ed. cit.

[9]) *Essais* etc., lib. IV, c. 1, vol. III, p. 353, 357, atque *ibid.*, c. 2, § 1, et 2, p. 371-375, Amsterdam 1758.

sine comparatione terminorum fit [1], hoc genus iudiciorum naturae intellectus humani repugnare. Et sane *instinctus* nomine significatur illa propensio, qua singulae naturae ad vim suam exercendam determinantur [2]. Iam, sive huiusmodi propensio generatim in se, sive relata ad modum, quo intellectus illam ad actiones sibi proprias determinat, spectetur, intellectum nullum genus iudiciorum *ex instinctu* posse conficere certum est. Enimvero illa propensio, si in se spectetur, non est actio eiusdem intellectus, sed est determinatio generica intellectus ad vim suam exercendam, sive dispositio, quam intellectus cum reliquis potentiis ad actus suos exercendos habet. Atqui iudicium est quaedam specialis actio intellectus. Ergo nullum iudicium per illam propensionem, seu per instinctum fieri potest.

254. Idem ex modo, quo intellectus vim suam intellectricem ad singulos actus determinat, colligitur. Etenim, cum propensio, quae in rebus creatis ad operationes sibi accommodatas producendas inest, diversa sit, prout diversa est earum natura [3], oportet modum, quo

---

[1]) Si quae iudicia instinctiva ab intellectu fierent, ipsa procul dubio comparationem terminorum non expostularent. Nam, quoniam comparatio praeter cognitionem terminorum, inter quos instituitur, actionem intellectus ipsos terminos conferentis, et componentis, vel dividentis complectatur, liquet ipsam generi iudiciorum repugnare, quae *naturaliter*, sive *sponte*, sive *ex quodam instinctu* fieri dicuntur. Quare Rosminius sibi haud constitit, cum iudicia instinctiva simul, et comparativa esse posse statuit (ll. citt.). Si quod enim iudicium esset instinctivum, quocumque modo, et quocumque medio ipsum fieri dicatur, semper inde consequitur ipsum *per necessitatem naturae*, ideoque sponte, et naturaliter ab intellectu fieri. Namque, ut s. Thomas ait (*In lib. II Sent.*, Dist. I, q. I, a. 5 ad 11), « agens per necessitatem naturae . . . determinatur ad actionem per illud, quod est in natura eius »; atqui comparatio, cum in actione intellectus terminos dividentis, et componentis consistat, spontanea, et naturalis animae esse nequit; ergo, si iudicium veluti instinctivum admittatur, ipsum nullo modo comparativum esse potest.

[2]) Cf Voss., *Etymol.* voc. *Instigo*. A Scholasticis post Aristotelem illa propensio *conatus*, vel *appetitus naturalis* dicta fuit. Cf p. 237.

[3]) Huiusmodi propensionis, sive *appetitus naturalis*, sicuti s. Thomas monet, tres diversae species sunt, quae tribus diversis naturis rerum respondent, nempe rebus naturalibus, quae expertes sensuum sunt, belluis, quae sensu praeditae sunt, sed ratione carent, et hominibus, qui ratione pollent (*In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. I, a. 1 *sol.*). Hinc tres species appetitus naturalis numerantur, quae tribus diversis vocibus significantur. Appetitus naturalis, utpote qui infima species appetitus est, voce generica *appetitus naturalis* designatur. Appetitus vero proprius belluarum *appetitus animalis* dicitur, vel *instinctus*; quia, cum appetitus belluas ad bonum, quod cognoscunt, arripiendum necessario determinet, ipsas versus bonum sibi cognitum impellit, vel, si ita dicere malis, *instigat*. Denique appetitus proprius hominis *appetitus rationalis* vel *intentio voluntatis* vocatur; si quidem hic appetitus cum ratione, et voluntate coniungitur.

*

propensio ad actiones sibi proprias evolvitur, esse diversum, prout diversa est rerum natura; proindeque in operationibus belluarum omnino diversum esse, ac in operationibus hominum. Atqui praecipuum discrimen inter operationes belluarum, atque hominum, quod ad iudicium attinet, in eo consistit, quod iudicia in brutis ex instinctu, sive sine terminorum comparatione fiant, in hominibus autem comparationem necessario expostulent. Ergo natura intellectus humani expostulat, ut eius iudicia per comparationem terminorum, non vero per instinctum fiant. Assumptio ita demonstratur: Comparatio cognitionem convenientiae,aut repugnantiae terminorum secum fert, et convenientia, aut repugnantia terminorum tunc cognoscitur, cum ratio explorata nobis est, ob quam praedicatum cum subiecto coniungitur, aut ab eo removetur. Atqui belluae huiusmodi rationem ignorant, homines autem illam cognoscunt. Cuius rei ratio est, quod belluae, utpote quae super se, actusque suos non reflectuntur, nec bonum, quod prosequuntur, tamquam finem suum, neque actiones suas, tamquam media, quibus finem assequuntur, cognoscunt; contra ea, homines, quoniam super se, actusque suos reflectuntur, obiectum tamquam finem suum, et media ad illud assequendum cognoscunt. Ergo belluae iudicia non per comparationem terminorum, sed sponte,sive ex instinctu;hominum autem iudicia non per instinctum, sed per comparationem terminorum fieri concludendum est [1].

255. Obiic. Si nulla iudicia instinctiva dantur, sed omnia iudicia sunt comparativa, nulla via scepticismi, aut idealismi vitandi nobis patet. Ergo etc.

256. Resp. *Neg. antec. Prob. antec.* Termini iudiciorum comparativorum sunt ideae rerum,non ipsae res. Atqui iudiciis, quorum termini sunt ideae, non res, nihil de obiectiva realitate cognosci potest, nisi ipsis iudicia instinctiva, quorum termini sunt ipsae res, de quibus iudicium fertur, praecedant. Ergo non solum iudicia comparativa, sed etiam instinctiva admittenda sunt.

257. Resp. *Conc. mai., neg. min.*, et *cons.* Atque in primis, termini cuiuslibet iudicii non sunt res, sed ideae rerum. Et sane, intellectus

---

[1]) Cf s. Thom., *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXIV, aa. 1, et 2, et s. Bonav., *Brevil.*, p. 2, c. 9. Id de iudiciis, quae ab intellectu fiunt, dictum puta. Nam, si iudicia *cogitativae* spectentur, lubenter fatemur veram, propriamque comparationem in actionibus huius facultatis non obtinere ; quippe quod , cum comparatio, uti diximus, sine cognitione reflexa terminorum institui nequeat, ipsa propria esse non potest ullius facultatis sentientis. Verum, quoniam cogitativa ob immediatam coniunctionem , quam cum intellectu habet , vis intellectricis quodammodo particeps est, evenit , ut ipsa per quamdam comparationem iudicia conficiat. Quare quidem comparatio procul dubio imperfecta est, quemadmodum imperfectum est iudicium, quod ab ipsa efficitur, eaque potius intellectui, quam cogitativae, tribuenda est. Cf p. 272, et 273.

de rebus iudicat, quatenus illas apprehendit [1]. Atqui res sunt in intellectu, qui illas apprehendit, non per seipsas, sed per notiones, quae illas repraesentant, quasque intellectus ex speciebus intelligibilibus ipsarum sibi efformat; quia intellectus, uti iam a nobis demonstratum est, res per earum species apprehendit. Ergo intellectum de rebus non per comparationem ipsarum rerum, sed per comparationem idearum, quae ipsas repraesentant, iudicare dicendum est [2]. At vero, etsi termini cuiuscumque iudicii non sint res, sed ideae rerum; tamen iudicia, quae intellectus circa res efficit, sunt obiectiva, hoc est, reales naturas rerum manifestant. Re sane vera, huiusmodi iudicia sunt obiectiva, si ideae quae in ipsis componuntur, sunt obiectivae, hoc est, si per ideas, quas intellectus componit, res in seipsis intelliguntur. Atqui ideae, quas intellectus ex speciebus intelligibilibus rerum sibi conficit, sunt obiectivae; siquidem intellectus, uti iam demonstravimus, non species, sed per species res in seipsis intelligit. Ergo iudicia, quae intellectus circa res efficit, etsi circa rerum notiones versentur, sunt tamen obiectiva [3]. Ex quo vides opinionem, quae omne iudicium esse comparativum, eiusque terminos non esse res, sed ideas rerum statuit, ad idealismum, et scepticismum ducere, si ex Lockii, non vero, si ex Scholasticorum sententia explicetur. Nam, si non res, sed ideae rerum a nobis percipi cum Lockio dicantur, inde procul dubio fluit ideas esse subiectivas, ideoque subiectivum esse iudicium, quod ex illarum comparatione conflatur. At si secundum Scholasticos statuatur obiectum perceptionis esse ipsas res, et species esse dumtaxat principium, quo res cognoscuntur, inde efficitur ideas, ex quibus iudicium conficitur, esse obiectivas, ob idque obiectivum esse ipsum iudicium.

258. Quin immo scepticismus, vel idealismus, quem opinioni a Scholasticis propugnatae Reidius, eiusque sectatores immerito obiiciunt, ex illorum sententia prono alveo fluit. Enimvero ipsi non diffitentur iudiciorum, quae per comparationem terminorum fiunt, terminos esse ideas abstractas rerum; sed inde conficiunt iudiciis comparativis relationes abstractas, non reales rerum cognosci, atque idcirco alia iudicia admittenda esse, quibus reales relationes rerum cognoscuntur, eaque diversae, ac iudicia comparativa, naturae esse

---

[1]) Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. V, a. 1 ad 5.

[2]) Hinc B. Alb. M. in iudicio *compositionem intellectuum* esse aiebat (in *Perhierm.* lib. I, tract. II, c. 2). Et s. Thomas iudicium in eo consistere docet, quod intellectus *unum apprehensum alii componit, et dividit*; I, q. LXXXV, a. 5 c.

[3]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXVIII, a. 3 ad 6; Scot., *In XII lib. Met. Quaestion.*, lib. I, q. IV, n. 4; Henr. Gand., *Sum. Theol.*, art. XXXIV, q. IV, n. 21.

oportere, nempe eiusmodi, ut eorum termini sint ipsae res, non ideae rerum, et sponte, sive ex instinctu fiant. Iam, cum haec sit Reidii, eiusque discipulorum opinio, licet contra ipsos argumentari hunc in modum: Iudicia mentis humanae, ut paulo ante ostendimus, cuiuscumque naturae sint, sine comparatione terminorum fieri non possunt. Atqui iudiciis comparativis abstractae, non reales rerum relationes secundum istos philosophos cognoscuntur; quia eorum termini sunt ideae rerum, non res. Ergo relationes reales rerum nullo modo cognosci a nobis possunt; id quod purus, putusque idealismus, aut scepticismus est. Praeterea, iudicia primitiva, sive instinctiva, sive spontanea, quorum ope a nobis reales rerum relationes isti philosophi cognosci autumant, sunt subiectiva; quia, cum a subiecto ex *instinctu*, sive *sponte* fiant, ab eo, tamquam principio unico, procedunt. Atqui iudiciis subiectivis nihil, quod ad obiectum pertinet, cognosci potest. Ergo, si iudicia primitiva non per comparationem terminorum, sed ex instinctu, vel sponte fieri dicantur, nihil, quod ad res, earumque naturas pertinet, a nobis cognosci posse cum scepticis dicendum est.

259. Quandoquidem omne iudicium est natura sua comparativum, nullo negotio inde colligitur primo simplicem apprehensionem, non vero iudicium esse primam intellectus operationem. Philosophi, quos hic refutamus, cum iudicia sine comparatione confici asserant, cognitionem terminorum, ex quibus iudicium naturale constat, ipso iudicio contineri, proindeque iudicio simplicem apprehensionem terminorum haud praecedere cohaerenter docent. Ast e contrario, quoniam omne iudicium natura sua est comparativum, simplex apprehensio terminorum ei praecedat oportet; propterea quod nos non possumus unum terminum cum altero coniungere, aut unum ab altero seiungere, nisi ipsos inter sesè conferamus, neque illos inter sese conferre possumus, nisi illorum notitia potiamur. « Impossibile est, ait Scotus, cognoscere differentiam aliquorum, non cognitis terminis [1] ».

260. Colligitur secundo esse omnino absurdam opinionem Cousi-

---

[1]) *De Anim.*, q. IX, n. 8. Hanc doctrinam s. Thomas constanter docuit multis in locis, ex quibus hunc seligimus: « Duplex est operatio intellectus. Una quidem, quae dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa. Alia est operatio intellectus componentis, et dividentis. . . Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam; quia non potest esse compositio, et divisio, nisi simplicium apprehensorum » (*In lib. I Perhierm.*, lect. 1). Hinc Rosminius, cum sententiam, quae simplici apprehensioni iudicium praecedere asserit, Aquinati tribuit (*N. S.* etc., sez. III, c. 3, a. 9, vol. I, p. 76, not. 1), in hac capitali quaestione, uti in aliis multis, philosophiam sancti Doctoris perperam intellexit.

ni [1], aliorumque, qui iudicia primitiva, seu quae circa res concretas versantur, unico termino constare autumant. Et sane, si iudicium, quod circa rem aliquam concretam versatur, sine comparatione terminorum effici dicatur, dicendum quoque est proprietatem cum subiecto ita coniunctam cognosci, ut unicus terminus cognitionis ex subiecto, et proprietate eius constituatur. At, quoniam omne iudicium est comparativum, liquet omne iudicium ex subiecto, et proprietate eius, tamquam ex duobus terminis inter se distinctis, constitui; comparatio enim nonnisi inter duos terminos distinctos fieri potest.

261. Sed praestat contra istius sententiae propugnatores conficere hocce argumentum ad hominem: Nos, ipsis adversariis consentientibus, iudicio primitivo subiectum, tamquam quadam qualitate, quae in eo est, praeditum, apprehendimus. Atqui subiectum tamquam aliqua qualitate praeditum apprehendere non possumus, nisi anteceptas subiecti, et qualitatis notiones habeamus. Ergo iudicium primitivum, non secus ac quodlibet aliud iudicium, ex duobus terminis, nempe ex notionibus subiecti, et qualitatis, efficitur. Assumptio ita demonstratur. Nos subiectum, tamquam aliqua qualitate praeditum, cognoscere non possumus, nisi relationem, quae est inter subiectum et qualitatem eius, cognoscamus. Atqui, quocumque modo relatio a nobis cognosci dicatur, certum est nos illam sine duplici terminorum notitia cognoscere non posse; quia omnis relatio, uti *in ordine realitatis*, aiente s. Thoma, « secundum actum exigit duo extrema in actu existere [2] », ita *in ordine cognitionis* expostulat, ut unum extremum, tamquam ad aliud relatum, cognoscatur, proindeque duo extrema nempe unum, quod ad aliud refertur, et hoc aliud, quod refertur ad ipsum, expostulat. Subiectum igitur, tamquam aliqua qualitate praeditum, sine anteceptis subiecti, et qualitatis notionibus cognoscere non possumus.

262. Neque iuvat Cousinum asserere qualitates, quippe quae in subiecto existunt, cum ipso subiecto, tamquam terminum unicum, a nobis apprehendi posse. Etenim, quoniam intellectus humanus ita comparatus natura sua est, ut in primis quidditatem, sive essentiam rei a conditionibus materiae, per quas in re concreta determinatur, abstractam cognoscat, unico et primo actu qualitates simul cum essentia cognoscere nequit; sed necesse est, ut primum notiones essentiae, et qualitatum adipiscatur, dein convenientiam, aut discrepantiam uniuscuiusque qualitatis cum essentia cognoscat, sive, quod idem valet, de re iudicet. Hoc s. Thomas ex natura imperfecta intellectus humani oriri putavit. « Intellectus noster, ait, intelligit dis-

---

[1]) *Du vrai, du beau, du bien*, leç. cit., p. cit.

[2]) *In lib. I Sent.*, Dist. XXX, q. I, a. 1 *sol.*

currendo, et componendo, et dividendo, ex hoc quod non statim in prima apprehensione alicuius apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur; quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis [1] ». Neque hic modus, quo intellectus res intelligit, naturis rerum adversatur; si quidem, etsi qualitates *esse* suum in subiecto habeant, tamen *esse* qualitatum ab *esse* subiecti realiter distinguitur.

263. Colligitur tertio contra Reidium, aliosque paucos nullum iudicium existere posse, cuius ambo termini sint concreti; quia in ipsis iudiciis, quorum subiectum est aliquid singulare, saltem praedicatum abstractum sit oportet. Enimvero, cum omne iudicium ex comparatione praedicati cum subiecto exurgat, certe intellectus praedicatum cognoscere debet, antequam relationem convenientiae, aut discrepantiae eius cum subiecto cognoscat, alioquin comparatio frustranea esset. Atqui intellectus praedicatum sine relatione sua ad subiectum cognoscere non potest, nisi ipsum sine subiecto, cui inest, intelligat. Ergo intellectus nequit ullum iudicium efficere, nisi praedicatum eius sine subiecto intelligat. Iam, quoniam praedicatum, quoties sine subiecto, in quo inest, intelligitur, notionem abstractam exhibet, liquet nullum iudicium existere posse, cuius praedicatum non sit abstractum [2]. Hinc iudicia, quorum subiectum est aliquid particulare, aut singulare, sine aliquo termino abstracto confici nequeunt; in iis autem, quorum subiectum est essentia rei generica, aut specifica, non solum terminus, qui praedicatum, sed etiam ille, qui subiectum continet, est abstractus.

264. Quarto denique conficitur in quolibet iudicio saltem attributum universale esse oportere. Id adnotatum contra Galluppium volumus, qui, cum persuasum haberet, non omnem notionem abstractam esse universalem [3], iudicium sine neutro termino universali fieri posse asseruit [4]. Verum hac in re cl. philosophus hallucinatus est. Et sane, cum iudicium, quemadmodum et ipse contra Reidium argumentatus est, per comparationem duorum terminorum abstractorum ab intellectu efficiatur, dicendum est intellectum de aliqua re ex eo iudicare, quod super terminos abstractos reflectens unum cum altero coniungit, aut unum ab altero separat. Hinc ipse Galluppius iudicium per *analysim*, et *synthesim*, hoc est, per divisionem, et compositionem terminorum fieri docuit. Atqui intellectus super attributum, tamquam abstractum, converti non potest, nisi ipsum, non tamquam determinatum a subiecto, cognoscat. Nam, cum praedicatum,

---

[1]) I, q. LVIII, a. 4 c. Cf p. 335-336.

[2]) Cf Galluppi, *Lezz.* etc., lez. LXXXVIII, vol. II, p. 259-276, ed. cit.

[3]) *Op. cit.*, lez. LXXXV, p. 235.

[4]) *Op. cit.*, lez. LXXXVIII, p. 268-269.

prout a subiecto determinatur, cum subiecto unum efficiat, certe intellectus, si super attributum, tamquam determinatum a subiecto, reflecteretur, nullam comparationem instituere posset [1]. Ergo intellectus in iudicio attributum, non tamquam a subiecto determinatum, considerat. Iam quandoquidem attributum, quod ab intellectu ita consideratur, ut a nullo singulari subiecto determinetur, est universale, in quolibet iudicio saltem attributum esse notionem universalem oportet. Neque cuiquam negotium facessat, quod in iudiciis singularibus attributum subiecto singulari inhaeret, atque proinde *esse* singulare revera in ipso habet. Nam, quoniam « intellectus, aiente Aquinate, non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum [2] », illud, quod singulare in re est, tamquam universale ab intellectu cognosci haud repugnat.

265. Nos lubenter Galluppio concedimus notionem abstractam, quae ad iudicium expostulatur, ex eo dumtaxat, quod est abstracta, non esse universalem; at vero reponimus ipsam ne singularem quidem esse. Etenim intellectus rationes universalitatis, aut particularitatis in naturis rerum perspicit, non quando per abstractionem naturas rerum simpliciter intelligit, sed quando super se reflectens naturas rerum, quas per abstractionem intelligit, pluribus attribui posse, aut non posse cognoscit. « Homo, ad rem inquit Henricus Gandavensis, secundum se, et ex se nec est universalis, nec singularis, sed humanitas tantum [3] ». Quapropter nos attributum in quolibet iudicio oportere esse universale non ex eo deduximus, quod ipsum est abstractum, sed ex eo quod intellectus inter illud et subiectum comparationem instituere non potest, nisi ipsum attributum abstractum, tamquam non determinatum a subiecto, consideret.

266. Hactenus omne iudicium per comparationem duorum terminorum fieri vidimus, et nonnullas quaestiones, quae circa ipsorum terminorum naturam institutae sunt, exsolvimus. Iam investigare nostra interest, qua in re iudicium consistit.

Lockius, eiusque discipuli iudicium proprie situm esse in comparatione terminorum autumant; at nobis s. Thomae sententia proba-

---

[1]) « Secundum diversitatem rationum, ad rem inquit s. Thomas, format (intellectus) praedicatum, et subiectum »; *In lib. I Sent.*, Dist. IV, q. II, a. 1 ad 1.

[2]) I, q. L, a. 2 c.

[3]) *Op. cit.*, art. LXXII, q. I, n. 15. Cf s. Thom., *De Ente, et Essentia*, c. 4, et *Qq. dispp.*, *De Potent.*, q. VII, a. 11 c. Hinc Scholastici notiones *universalitatis*, *particularitatis* et *singularitatis secundas* dixere; quia intellectus notiones abstractas, quae naturas rerum simpliciter repraesentant, universales, aut particulares, aut singulares efficit, prout illis rationes universalitatis, vel particularitatis, vel singularitatis adiungit.

tur, qui iudicium in affirmatione, vel negatione consistere docuit [1]. Re sane vera, intellectus per comparationem unum terminum penes alterum ponit, sed eorum convenientiam, aut repugnantiam non cognoscit; atqui sine huiusmodi cognitione nullum iudicium efficitur; ergo iudicium non in comparatione terminorum situm est, sed in actione, qua intellectus terminorum comparatorum convenientiam, aut discrepantiam perspicit. Iam, cum intellectus cognoscit aliquam proprietatem subiecto convenire, tunc *dicit aliquid esse*, hoc est, affirmat; atque e contrario, cum cognoscit aliquam proprietatem subiecto repugnare, *dicit aliquid non esse*, hoc est, negat. Iudicium igitur ex affirmatione, aut negatione terminorum proprie constitui, et comparationem terminorum tamquam medium ad illud constituendum concurrere tuto concludi potest.

267. Sunt autem nonnulli recentes philosophi, qui cum Javaryio contendunt essentiam iudicii in affirmatione, aut negatione constitui non posse; quia relatio inter duos terminos iudicii non semper in convenientia, aut discrepantia eorum consistit, sed aliquando ex notionibus temporis, causae, aliisque id genus exoritur. Puta, si asseris *combustionem producere calorem*, relationem causae, et effectus inter duos terminos, nempe combustionem, et calorem asseris; aut si dicas *Alexandrum extitisse ante Caesarem*, relationem temporis asseris inter Alexandrum et Caesarem [2].

268. Ast ipsa exempla, quae Javaryius protulit, falsitatem eius sententiae demostrant. Etenim in iis iudiciis, quae a Javaryio exempli loco adducta sunt, affirmatio, vel negatio invenitur; si quidem relationes temporis, causae, et effectus, aliaeque huiusmodi, quae in quibusdam iudiciis inveniuntur, non aliud sunt, quam diversi modi, secundum quos prima, et suprema omnium istarum relationum, nempe relatio affirmationis, et negationis, determinatur, et diversae, si ita loqui fas est, formae, quas ipsa induit. Quapropter unica est relatio, per quam iudicium universe consideratum perficitur, nempe affirmatio, aut negatio, quae tamen in diversis iudiciis secundum diversos modos determinata invenitur. Ut id luculentius fiat, mente reputandum est 1° ens, ut suo loco dicemus, esse id, quod nos in rebus primum intelligimus; 2° ad conceptum entis reliquos conceptus mentis nostrae revocari, propterea quod intellectus extra ens non aliud, quam nihil, concipere potest, ipsumque nihil per ens cognoscit. Iam, quocumque modo iudicium fieri dicatur, illud certum est, nos quolibet iudicio aut aliquam determinationem entis in subiecto agnoscere, quae in eo est, aut aliquam determinationem ab eo re-

---

[1]) « Tunc iudicat intellectus de re apprehensa, quando dicit quod aliquid est, vel non est »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 3 c.

[2]) Javary, *De la Certitude*, lib. II, c. 2, p. 90-104, ed. cit.

movere, quae in eo non est; atqui primum per affirmationem, alterum per negationem fit; ergo affirmatio, et negatio sunt suprema principia, per quae iudicium fit. Quamobrem, cum iudicium, perinde ac quaelibet actio animae, ex supremis principiis a philosophis definiendum sit, iudicium in actu affirmationis, aut negationis iure, meritoque constitutum est.

269. Illud adnotatum volumus, affirmationem, aut negationem, ex qua, uti ostendimus, iudicium constituitur, esse actum unicum; quia unicus est actus, quo intellectus convenientiam, aut discrepantiam duorum terminorum cognoscit. Et sane, omnis actio cognitrix unica est, prout obiectum, quod terminus eius est, sive ob unitatem naturae, sive ob unitatem ordinis unum est. Atqui duo termini, nempe subiectum, et praedicatum, quorum convenientiam, aut repugnantiam intellectus cognoscit, terminum, sive obiectum unicum *unitate ordinis* constituunt; quia relatio convenientiae, aut repugnantiae, quae inter praedicatum, et subiectum intercedit, cum non denotet illud, quo ipsa in se, sive *absolute* sunt, sed illud, per quod ambo inter se componuntur, una, et indivisa est. Ergo, etsi in iudicio duo termini sint, tamen unica est actio, qua intellectus eorum convenientiam, aut discrepantiam cognoscit.

270. Denique, quoniam cum s. Thoma diximus iudicium esse actionem mentis, *secundum quam componit, et dividit, affirmando, et negando*, e re est explicare, quo pacto compositio, et divisio in iudicio tum asserente, tum negante, et quo pacto compositio in iudicio asserente, et divisio in negante existant.

Si voce compositionis synthesis, per quam terminorum comparatio fit, et nomine divisionis analysis, sive resolutio obiecti apprehensi in sua elementa intelligantur, compositio, et divisio in cunctis iudiciis cum asserentibus, tum negantibus ita inveniuntur, ut divisio compositioni praecedat. Cuius rei ratio est, quod unam notionem de altera asserere, aut negare nobis non licet, nisi ambae secum comparentur, neque aliae notiones a nobis comparari possunt, quam quae per analysim subiecti nobis compertae sint [1]. Sin vocibus compositionis, et divisionis coniunctio, et separatio notionum intelligantur, compositio

---

[1]) Divisionem hoc sensu acceptam in iudiciis affirmantibus quoque expostulari s. Thomas innuit hoc in loco: « Intellectus formans enunciationem accipit duo, quae sunt diversa secundum modum, et idem secundum rem. Unde secundum diversitatem rationum format praedicatum, et subiectum, et secundum identitatem componit » (*In lib. I Sent.*, Dist. IV, q. II, a. 1 ad 1; cf I, q. XIII, a. 12 c.). Compositioni autem etiam in iudiciis negantibus locum esse docuit in hoc alio loco: « Negatio significat non esse de eo, quod non est, et hoc compositionem significat »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, q. I, a. 1 *sol.*

est propria iudiciorum asserentium, et divisio est propria iudiciorum negantium [1].

ARTICVLVS NONVS

De ratione

271. Anima humana ita natura sua comparata est, ut ad perfectam cognitionem rerum assequendam, praeter simplicem apprehensionem, non modo actione complexa iudicii, uti ostendimus, sed etiam actione magis complexa, quam iudicium est, nempe ratiocinatione, indigeat. Enimvero, quoniam anima humana infimum locum inter substantias intellectuales tenet, nonnisi pluribus actibus perfectam cognitionem rerum assequitur. Atqui plures actus ad cognitionem rerum gignendam concurrere nequeunt, nisi posterior in priori rationem sui habeat. Ergo mens humana perfectam cognitionem rerum non assequitur, nisi cum ex cognitione per priorem actum adquisita cognitionem alterius, quae illa continetur, per posteriorem actum eliciat. Quae actio intellectiva cum, ut in *Logica* diximus, ratiocinatio sit, liquet naturam animae humanae ita comparatam esse, ut per ratiocinationem cognitionem perfectam rerum assequatur [2].

272. Ad ratiocinationis naturam perspiciendam, praeter ea, quae in *Logica* diximus, haec tria animo recolamus oportet.

Primum est, deductionem, per quam ratiocinatio fit, non consistere in eo, quod intellectus unum post alterum cognoscit, sed in eo, quod, uti ait Henricus Gandav., intellectus *unum ex altero intelligit* [3]; vel, ut inquit s. Bonaventura, in eo, quod cognitionem unius ex cognitione alterius *elicit* [4]. Etenim, cum intellectus plures veritates simul cognoscere non possit, cognoscere unam veritatem post aliam non est proprium specialis actionis intellectus, sed est commune omnium actionum eius [5]. Atqui deductio, quocumque modo explicetur,

---

[1]) Hoc sensu idem sanctus Doctor ait: « Secundum identitatis rationem intellectus noster unum componit alteri praedicando »; (I, q. LXXXV, a. 5 ad 3); atque alias: « In negativis veritas non consistit in compositione, sed in divisione »; *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. V, a. 1 ad 1.

[2]) Cf s. Aug., *De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. 32, n. 49, et s. Thom., I, q. LXXVI, a. 5 c.

[3]) *Op. cit.*, art. 1, q. XII, n. 11.

[4]) *In lib. III Sent.*, Dist. XVIII, a. 1, q. 3 *ad arg.*

[5]) « Patet, inquit ad hanc rem s. Thomas, quod, sicut una res materialis non potest esse simul plura actu, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere primo; et hoc est, quod Algazel dicit, quod, sicut unum corpus non potest simul figurari pluribus figuris, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere » (*Quodlib.* VII, q. I, a. 2 c.). Cuius ratio est, quia ex facultate cognitrici, et specie, tamquam ex materia, et forma, uti saepe di-

ab omnibus philosophis velut quaedam specialis actio mentis humanae habetur. Ergo deductio in eo, quod intellectus unam veritatem post aliam intelligit, poni non potest [1]. Quapropter s. Thomas ratiocinationem dixit non esse *discursum secundum successionem*, sicut cum, *postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud*; sed esse *discursum secundum causalitatem, sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum* [2].

273. Alterum est, quod principium, et veritas, quae ex principio deducitur, duplici actu cognoscuntur. Etenim, si unam veritatem ab altera deducere idem valet, ac a cognitione unius veritatis cognitionem alterius elicere, liquet ad omnem deductionem duos actus expostulari; scilicet unum, quo principium, alterum autem, quo veritas, quae ex principio deducitur, cognoscitur [3].

274. Neque obiicias cum Giobertio [4] nos eodem actu, quo praemissas intelligimus, conclusionem intelligere, quippe quod conclusio praemissis continetur. Nam conclusio praemissis *potentia*, non *actu* continetur. Etenim praemissae sunt principium efficiens conclusionis, quia illae ad hanc, tamquam causa ad effectum, se habent [5]; atqui effectus, antequam a causa producatur, in ipsa non *actu*, sed *potentia*, seu *virtute* continetur; ergo conclusio in se spectata in praemissis non *actu*, sed dumtaxat *potentia* continetur [6]. Id ipsemet Giobertius, aliique, qui ei hac in re adhaerent, fateri coguntur. Si enim ipsi sentiunt in ratiocinatione conclusionem ex praemissis deduci, inde necessario fluit conclusionem in praemissis dumtaxat *potentia* contineri; quia aliquid, quod actu est, ab altero deduci repugnat. Iamvero, si conclusio in praemissis est *potentia*, et nonnisi, postquam a praemissis educta est, *actu* est, liquido patet intellectum conclusionem non cognoscere per eumdem actum, quo praemissas cognoscit, sed per novum actum, quo conclusionem ex praemissis deducit, sive, ut cum s. Thoma loquamur, *per officium rationis* [7].

275. Verum, etsi intellectus praemissas, et conclusionem duobus distinctis actibus cognoscat, cum illas *absolute* considerat; tamen con-

---

ctum est, unum fit; quapropter si qua facultas plura simul cognosceret, atque ideo pluribus speciebus simul informaretur, ea simul esset una, et plures facultates, quemadmodum res simul esset una, et plures, si ex una materia et pluribus speciebus, sive formis constaret. Cf p. 332.

[1]) Cf s. Aug., *De quantit. anim.*, c. XXVII, n. 53.

[2]) I, q. XIV, a. 7 c.

[3]) Cf s. Thom., *Qq. dispp., De Ver.*, q. 11, a. 3 ad 3; et *ibid.*, q. VIII, a. 15 c. Cf *Logic.* pars I, c. III, a. 2, p. 100.

[4]) *Errori* etc., Lett. VII, vol. I, p. 401, ed. cit. Capolago.

[5]) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 57.

[6]) Cf s. Thom., *In lib. I Post.*, lect. III.

[7]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XI, a. 1 ad 12.

clusionem consideratam, prout a principio deducitur, hoc est connexionem inter ipsam, et principium, unico actu cognoscit. Etenim connexio veritatis deductae cum principio, a quo ipsa deducitur, ad relationem causalitatis revocatur; quia veritas, quae ex principio deducitur, ut iam diximus, ad ipsum principium, tamquam effectus ad causam, refertur. Atqui relatio causalitatis unico intellectus actu cognoscatur necesse est; quia relata, prout sunt relata, unicum obiectum cognitionis constituunt. Ergo intellectus veritatem deductam, prout deducta est, sive connexionem veritatis deductae cum principio, a quo deducitur, unico actu cognoscit [1].

276. Itaque, quemadmodum in iudicio duo distincti actus sunt, quibus duo termini cognoscuntur [2], et unicus est actus, quo relatio convenientiae, et discrepantiae eorum cognoscitur [3]; ita in qualibet ratiocinatione principium, et veritas, quae ab eo deducitur, duobus distinctis actibus cognoscuntur: connexio autem inter veritatem, et principium, ex quo deducitur, unico actu cognoscitur.

277. Tertium est, quod intellectus ratiocinatione novas cognitiones adquirit. Re sane vera, intellectus, quamdiu dumtaxat praemissas cognoscit, conclusionem, quae, uti diximus, *potentia*, non *actu* illis continetur, *implicite* quidem, seu *potentialiter*, sed non *actualiter* cognoscit. Ex quo fit, ut, quemadmodum paulo ante ostendimus, distinctis actibus cognoscat principium, et conclusionem; ideoque, cum cognoscit principium, conclusionem ignoret [4]. Quamobrem intellectus, quando *actu* cognoscit conclusionem, quam dumtaxat *potentia* prius cognoscebat, novam cognitionem adquirit; atqui ratiocinatio efficit, ut intellectus ex potentiali ad actualem conclusionis cognitionem progrediatur; ergo intellectus ratiocinatione novam adipiscitur cognitionem. Optimo iure igitur Scholastici, post s. Augustinum [5], docuerunt ratiocinationem esse actionem, qua intellectus a noto ad ignotum pervenit [6].

278. Ex his facile perspicitur Giobertium [7], aliosque, cum doceant ratiocinationem non esse actionem mentis, qua illa a noto ad ignotum progreditur, sed qua id, quod confuse notum ei erat, distincte cognoscit, ipsam ratiocinationem verbo admittere, re autem tollere. Etenim, cum cognitio confusa, eorum iudicio, sit *actualis*,

---

[1]) Cf s. Bonav., *Itiner.*, c. 3, et s. Thom., 1ª 2ae, q. XII, a. 4 c.

[2]) Cf p. 342-343.

[3]) Cf p. 347.

[4]) Cf s. Thom., I, q. XIV, a. 7 c.

[5]) *De imm. anim.*, c. 1, n. 1, et *De quant. anim.*, c. 27, n. 53.

[6]) Cf s. Thom., I, q. LVIII, a. 3 ad 1, et s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. I, part. 2, a. 3, q. 2 *resol.*

[7]) *Errori* etc., Lett. IV, vol. I, p. 222 sqq, ed. cit. Capolago.

licet imperfecta, intellectus in ratiocinatione, secundum huiusmodi sententiam, a potentia ad actum cognoscendi non progrederetur, sed dumtaxat cognitionem, quam *actu* habet, perficeret, at natura ratiocinationis, ut iam ostensum est, in eo consistit, ut intellectus a noto ad ignotum progrediatur. Verum de hac sententia alibi plura. Illud dumtaxat hic monendum arbitramur, ipsam a modo, quo Ontologi, aliique eius fautores originem humanae cognitionis explicant, profectam esse. Nam, si homo omnem cognitionem, cuius capax est, in actu creationis, uti Giobertius voluit, a Deo acciperet, vel quocumque alio modo, uti aliis philosophis visum est, innatam secum ferret; inde sequeretur ratiocinationem non posse in eo consistere, quod notum ab ignoto elicit, sed quod notum evolvit, hoc est, non in eo, quod novam cognitionem gignit, sed quod cognitionem iam partam perficit. Atqui huius enunciationis hypotheticae falsum est antecedens; quia homo, ut iam demonstravimus, *in potentia* ad cognoscendum a Deo creatur, et cognitionem rerum per facultates suas cognitrices consequitur [1]. Ergo consequens etiam falsum est dicendum.

279. Postquam notionem rationis perspeximus, tria, quae circa ipsam quaeri solent, investigemus oportet; scilicet 1° utrum intellectus, et ratio sint una, an duae facultates intelligendi; 2° utrum ratio *speculativa* a ratione *practica* differat; 3° quid de ratione *superiori*, et *inferiori* dicendum sit.

Ad primum quod spectat, non pauci nuperi philosophi post Kantium [2] specificam distinctionem inter intellectum, et rationem admittendam pugnarunt. Verum nos, s. Augustinum [3], et Scholasticos secuti, intellectum, et rationem non duas facultates intelligendi, sed duas eiusdem facultatis actiones esse arbitramur. Et sane, ratio, uti ex Dynamil.general.pronuntiatis patet, facultas distincta ab intellectu habenda esset, si obiectum, et actus eius ad obiectum, et actus intellectus reduci non possent; atqui obiectum, et actus rationis ad obiectum, et ad actus intellectus reducuntur; ergo non est alia facultas intelligendi *ratio*, alia autem *intellectus*. Veritas assumptionis probanda nobis est. Quod ad priorem eius partem attinet, cum ratio in eo consistat, quod conclusionem ex praemissis, tamquam effectum a causa, deducit, liquet obiectum eius non aliud esse, quam relationem causalitatis, quae inter principium, et conclusionem, principio contentam, intercedit [4]; atqui relatio causalitatis est quoddam intelligibile; ergo obiectum rationis, aeque ac obiectum intellectus, est quoddam intelligibile. « Ratiocinari, ad rem inquit s. Thomas, est proce-

---

[1]) Cf p. 302 sqq. De hac re rursus in tractatione de *origine idearum*.

[2]) *Critique* etc., *Introd.* p. 7, vol. 1, p. 60 sqq, ed. cit.

[3]) *De lib. arb.*, lib. II, c. 6, n. 13.

[4]) Cf B. Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. LVIII, *sol.* Cf p. 350.

dere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam [1] ». Iamvero intelligibile etsi, prout ad diversas naturas refertur, diversum sit, tamen, prout est intelligibile, seu prout ad nostram vim intelligendi refertur, eamque ad actum intelligendi reducit, nonnisi unicum specie esse potest; si quidem, uti ex dictis perspicitur, intelligibile sub unica ratione immaterialitatis, sive abstractionis a conditionibus materiae, quae per naturalem actionem intellectus agentis efficitur, est obiectum formale nostrae vis intellectivae [2]. Quae cum ita se habeant, argumentari nobis licet hoc modo: Obiectum rationis est intelligibile, aeque ac intelligibile est obiectum intellectus; atqui intelligibile est specie unicum; ergo specie unicum est obiectum intellectus, ac obiectum rationis. Idem ex eo confirmatur, quod obiectum rationis ad obiectum intellectus resolvitur; quia mens humana in ratiocinatione a principiis intellectus profecta ad conclusionem pergit; deinde a conclusione ad principia redit, cum super actum ratiocinantem reflectens conclusionem principiis contineri comperit [3].

280. Quod ad alteram assumptionis partem spectat, intellectus, et ratio, si modus, quo verum intelligunt, consideretur, in eo ab se differunt, quod intellectus *immediate*, sive *intuitive*, ratio autem *mediate*, seu *discursive* verum cognoscit [4]. Ex quo fluit modos, quibus intellectus, et ratio verum apprehendunt, se ad se invicem habere, uti perfectum ad imperfectum; quia discursu ad intelligendum opus habere imperfectio facultatis intelligentis est [5]. Atqui ex eo quod modus, quo aliqua actio exercetur, est perfectus, aut imperfectus, species illius actionis non immutatur. Ergo actio intellectus ab actione rationis specie non differt. Ad hocce argumentum declarandum s. Thomas exemplum a motu petivit. Nam, quemadmodum quiescere, et movere ad idem principium pertinent, quia per eamdem naturam aliquid quiescit, et movetur; ita intelligere *per intuitum*, quod quaedam quies mentis humanae est, et intelligere per *discursum*, quod est quidam motus eius mentis, ad idem principium pertinent, atque ideo eiusdem facultatis intelligentis esse debent [6].

281. Quare sive obiectum, sive actus intellectus, et rationis spectentur, statuendum est cum eodem sancto Doctore, quod « intelle-

---

[1]) I, q. LXXIX, a. 8 c. Cf s. Aug., *De utilit. credendi*, c. XI, n. 25.

[2]) Cf B. Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. LIV, a. 3; ibid., q. LVI, a. 1; s. Thom., *Cont. Gent.*, lib. I, c. 42, n. 13, et I, q. XLI, a. 2 c.; Henr. Gand., *Op. cit.*, art. XL, q. V, n. 24.

[3]) Cf s. Thom., *In lib. III Sent.*, Dist. XXXVI, q. I, a. 2 *sol.* 2 c.; et Scot., *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, q. unic., n. 3.

[4]) Cf s. Thom., I, q. LIX, a. 1 ad 1.

[5]) 2^a 2^{ae}, q. LXXXIII, a. 10 ad 2.

[6]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XV, a. 1 c.

ctus, et ratio non sunt potentiae diversae [1] », sed sunt eadem intelligendi facultas, quae duabus vocibus designatur; quia « intellectus nomen desumitur ab intima penetratione veritatis, nomen autem rationis ab inquisitione, et discursu [2] ». Nihilominus haec unica facultas, per quam mens humana res intelligit, potius ratio, quam intellectus dicenda est; quia mens humana scientiam rerum nonnisi per ratiocinationem assequi potest.

282. Ad secundam quaestionem progredientibus explicandum in primis nobis est, quid nomine cognitionis *theoreticae*, et quid nomine cognitionis *practicae* veniat. Theoretica vocatur illa cognitio, quae, naturas rerum considerans, circa verum, prout verum est, versatur, et tum quoque, cum circa operationes versatur, quid ipsae in se sint, non vero quibus normis regere ipsas oportet, inquirit, hoc est, rationem *veritatis*, non rationem *operabilitatis* considerat. Practica autem est cognitio, quae versatur circa verum ad actionem accommodatum, nempe circa verum, prout norma operationum est, ita ut in ipsis operationibus potius rationem *operabilitatis*, quam *veritatis* consideret [3]. Haec autem cognitio practica, uti s. Thomas animadvertit, potest esse vel *habitu*, vel *actu*; quippe quod cognitio ad opus dirigi potest, vel ut, quomodo opus fieri possit, dumtaxat cognoscatur, vel ut opus revera perficiatur. Ita architectus exemplar alicuius aedificii menti sibi fingere potest, vel ut modum, quo aedificium condi potest, addiscat, vel ut aedificium illi exemplari consentaneum re ipsa condat [4]. Ex duplici hac cognitione oritur distinctio intellectus, sive rationis [5], in *speculativum*, et *practicum*. Intellectus enim *speculativus*, sive *theoreticus* dicitur, cum in simplici apprehensione veri se continet; *practicus* autem, cum verum apprehensum ad actionem porrigit [6].

283. Kantius rationem theoreticam, et rationem practicam pro duabus diversis facultatibus habuit, quia cognitionem theoreticam specie differre a practica censuit [7]. E contrario, Lichtenfelsius [8], Ro-

---

[1]) $2^a\ 2^{ae}$, q. cit., ibid.

[2]) $2^a\ 2^{ae}$, q. XLIX, a. 5 ad 3.

[3]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. III, a. 3 c., et B. Alb. M., *De Hom.*, tract. I, q. LXI, a. 1.

[4]) *Qq. dispp.*, *De Ver..*, q. III, a. 3 c.

[5]) In huius quaestionis tractatione *intellectus* et *rationis* voces promiscue adhibebimus; quia, ut iam ostendimus, unica est facultas intelligendi, quae, prout duobus muniis fungitur, intellectus, aut ratio nuncupatur.

[6]) Cf s. Thom., I, q. XIV, a. 16 c.

[7]) *Op. cit.*, sect. II, § I, p. 94, ed. cit.

[8]) *Corso di filos.* etc., vol. II, *Psicol.*, part. II, c. I, sez. I, § 51, p. 79, ed. cit.

sminius[1], aliique post Krauseum[2] contenderunt rationem nonnisi speculativam esse posse, quia omnis cognitio necessario speculativa est.

284. Verum, quin utraque sententia falsa sit, dubitari non potest. Et sane, quamdam distinctionem cognitionis in theoreticam, et practicam admittendam esse facile patescet, tum si finis, tum si obiectum, tum denique si modus utriusque cognitionis perspiciatur. Etenim 1° quodammodo diversi sunt fines utriusque cognitionis; quia, ut diximus, cognitio theoretica ad apprehensionem veri dumtaxat ordinem habet; cognitio autem practica ad verum, quod apprehensum est, operationibus accommodandum progreditur. 2° Obiectum scientiae theoreticae est semper aliquid universale; scientia autem practica etsi, prout scientia est, circa principia universalia versetur, tamen, quia huiusmodi principia, prout normae, et regulae actionum sunt, considerat, ipsa per applicationem principiorum universalium ad actiones, ac proinde ad singularia, cuiusmodi actiones sunt, perficitur, sive, ut scholae aiunt, *completur*. Iam quoniam illud, quod cognitionem perficit, est obiectum eius, liquido patet cognitionem practicam a cognitione theoretica etiam ob quamdam diversitatem obiecti differre. 3° Denique cognitio theoretica, et cognitio practica etiam ex modo, quo perficiuntur, inter se quodammodo differunt. Namque, cum obiectum cognitionis theoreticae sint res, prout verae sunt, sequitur cognitionem theoreticam ex conformitate, sive adaequatione intellectus cum rebus enasci; quia intellectus verum cognoscit, quando conceptus rei, quem sibi efformat, rem, prout in se est, repraesentat[3]. E contrario, cum obiectum cognitionis practicae sint res, prout operabiles sunt, sequitur cognitionem practicam in eo consistere, quod res, quas anima per intellectum operatur, ipsi intellectui consentaneae sint[4].

285. Si tria discriminis capita, quae inter cognitionem theoreticam, et practicam existere vidimus, considerentur, facile intelligetur aliquam quidem distinctionem inter utramque cognitionem, ideoque inter rationem theoreticam, et practicam esse admittendam; sed ipsam eiusmodi esse, ut non a duabus facultatibus specie diversis, sed a duobus diversis habitibus eiusdem facultatis enascatur[5].

286. Et primo, cognitionem veritatis ad opus accommodare, quod est finis intellectus practici, non pertinet ad essentiam cognitionis veri, sed est accidens cognitionis; quia, cum cognitio veri ex adaequatione

---

[1]) *Introd. allo studio della filos.*, part. 3, p. 129, ed. cit.

[2]) Krause, *Lectiones de systemate philosophiae* (germ.), Gottingae 1828.

[3]) Cf s. Thom., *In lib. IV Ethic.*, lect. II, et *Cont. Gent.*, lib. I, c. 65, n. 6.

[4]) Cf s. Thom., 1ª 2ae, q. LVII, a. 5 ad 3.

[5]) Cf s. Aug., *Quaest. in Pentateuch.*, lib. IV, p. 59, n. 5, et *Epist. III ad Nebrid.*, n. 4.

intellectus cum re constituatur, applicatio veri ad opus cognitionem veri non constituit, sed constitutam consequitur. At si finis intellectus practici non pertinet ad essentiam cognitionis, sed est accidens eius, finis intellectus theoretici, qui in cognitione veri dumtaxat consistit, non est diversae speciei, ac finis intellectus practici, qui in applicatione veritatis cognitae ad opus consistit. Atqui non ex accidentali, sed ex specifica distinctione finis distinctio specifica facultatis repetenda est. Ergo nulla ex hoc primo capite specifica distinctio inter intellectum speculativum, et intellectum practicum statui potest. Id perbelle Scholastici explicant, cum intellectum practicum esse dicunt quamdam *extensionem* intellectus speculativi, hoc est, ipsam facultatem intelligendi, quae cognitionem ad opus *extendit*, sive applicat [1].

287. Secundo, nec ulla specifica distinctio inter intellectum speculativum, et practicum ex eo exurgere potest, quod obiectum illius est universale, obiectum autem huius est applicatio alicuius principii universalis ad aliquod singulare, nempe ad aliquod opus. Etenim applicare aliquod principium universale ad aliquod singulare, sive ad aliquod opus non solum non repugnat, sed prorsus consentaneum est naturae intellectus humani. 1° Non repugnat; nam, quoniam intellectus, ut saepe innuimus, singularia intelligere valet, nihil prohibet quominus ipse, postquam verum universale apprehenderit, ipsum verum ad opus, quod est aliquod singulare, applicet. 2° Est ipsius intellectus naturae consentaneum; quia, cum naturale intellectui sit principia universalia actibus directis, et singularia actibus reflexis cognoscere, principia universalia ad singularia operabilia applicare naturale etiam ei sit oportet.

288. Nos certe non diffitemur obiectum intellectus speculativi, cum sit aliquod universale, esse necessarium; obiectum autem intellectus practici aliquid contingens, quia huiusmodi sunt res singulares, circa quas ipsum versatur [2]. At vero, contendimus dubitari non posse, quin necessarium, et contingens sint unicum specie obiectum cognitionis, ac proinde ad unicam facultatem referantur. Et sane, necessarium, et contingens, prout ad cognitionem referuntur, et ad genus

---

[1]) Cf s. Thom., *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. II, art. 3, *sol.* 2 c., et s. Bonav., *Centil.*, part. III, § 22.

[2]) Advertendum est obiectum primum, et directum rationis practicae esse pronuntiata universalia practica, prout ad operationem applicata considerantur; quippe quod obiectum primum, et directum cuiuslibet facultatis intelligendi est universale. Quapropter, cum obiectum rationis practicae esse aliquod concretum, et singulare dicitur, obiectum ultimum rationis practicae denotatur; quippe quod cognitio practica, uti antea diximus, non perficitur, nisi cum ratio practica applicat principia universalia ad operabilia, quae sunt concreta, et singularia.

veritatis pertinent, tamquam perfectum ad imperfectum, se habent. Cuius rei ratio est, quod, cum cognitio, monente s. Thoma, eo perfectior sit, quo perfectius est medium, per quod adquiritur, cognitio necessarii cognitione contingentis perfectior dicenda est; quia necessarium, uti in *Logica* diximus, per syllogismum *demonstrativum*, contingens autem per syllogismum *dialecticum* cognoscitur. Atqui perfectum, et imperfectum, prout ad cognitionem referuntur, sunt unicum specie obiectum cognitionis; quippe quod accidens naturae cognitionis est ipsam esse magis, minusve perfectam. Ergo necessarium, et contingens sunt unicum specie obiectum cognitionis [1].

289. Tertio demum, diversitas modorum, quibus cognitio theoretica, et cognitio practica ad obiectum suum referuntur, specifica non est; unde in causa esse nequit, cur ipsae cognitiones ex duabus facultatibus diversis repetantur. Huius rei veritas ex eo praesertim evincitur, quod idem est processus, per quem utraque obiectum suum consequitur, idemque processus, ex quo utraque cognitio certitudinem suam adquirit [2]. Etenim, quemadmodum ratio theoretica conclusionem de eo, quod de natura rei sentiendum est, ex principiis theoreticis, ita ratio practica conclusionem de eo, quod agendum, vel faciendum est [3], ex principiis practicis deducit. Item, quemadmodum illa an veritatem rei assecuta sit, ex eo perspicit, quod conclusionem de veritate rei ad sua principia revocat, sive *resolvit*; ita haec ex eo, quod conclusionem *de operabili* ad sua principia reducit, an id, quod actum, vel factum est, rectum sit, necne, perspicit [4].

290. Tota argumentatio, quam hactenus confecimus, huc redit: Plures facultates admittendae non sunt, nisi differentia specifica inter illas existat. Atqui distinctio inter fines, obiecta, et modos intellectus speculativi, et practici huiusmodi non est, ut specificam differentiam constituat. Ergo intellectus speculativus, et practicus pro duabus facultatibus intelligendi diversis habendi non sunt.

291. Verum, etsi intellectus speculativus, et intellectus practicus

---

[1]) 3, q. X, a. 4 ad 1.

[2]) *Ethic.*, lib. VI, lect. I.

[3]) Scholastici operationem illam, per quam materia exterior immutatur, a ceteris operationibus, quae communi nomine *actionis* designantur, distinxerunt, et propria voce *factionis* significarunt. Ita *factio* dicitur operatio statuarii, qui ex rudi marmore formosam imaginem effingit, atque ita novam formam in marmore producit. Cf s. Thom., *Ethic.*, lib. I, lect. I, et 2^a 2^{ae}, q. CXXXIV, a. 2 c.

[4]) « Sicut ratio speculativa, inquit Aquinas noster, incipit ab aliquo principio, et per media devenit ad conclusionem intentam; ita ratio operativa incipit ab aliquo principio, et per media devenit ad operationem, vel operatum, quod intenditur »; *Cont. Gent.*, lib. III, c. 97. Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XVII, a. 1 c., et 1^a 2^{ae}, q. XCI, a. 3 c.

sint unica facultas intelligendi; tamen ipsi non ad eumdem, sed, uti iam innuimus, ad diversos *habitus*, hoc est, naturales dispositiones [1] eiusdem facultatis intelligendi pertinent. Etenim, quemadmodum diversas species facultatum in anima admittimus, prout actiones, quae essentia differunt, in ea nobis occurrunt; ita, quoties actiones, quae ex aliquo accidenti differunt, in anima nanciscimur, illas ex diversis habitibus unius facultatis repetamus necesse est; fieri enim nequit, ut facultas per eamdem naturalem dispositionem ad actiones, quae quodammodo inter se differunt, inclinet. Atqui actiones intellectus practici ex aliquo accidenti, uti iam demonstravimus, inter se differunt. Ergo duos illos intellectus esse duos diversos habitus eiusdem facultatis intelligendi pro certo habendum est.

292. Antequam tractationem istam de ratione practica deseramus, investigare praestat modum, quo anima per intellectum practicum pronuntiata universalia practica ad actiones applicare valeat, atque hoc pacto iudicia particularia conficiat tum de illis, quae agenda sunt, tum de iam actis, an recte acta sint.

In primis sciendum est animam, ut pronuntiata universalia intellectus practici actionibus applicare possit, *cogitativa* opus habere, nempe illa facultate, quae rationes utilis, et noxii in rebus singularibus apprehendit [2]. Nam, cum terminus cuiuslibet actionis sit aliquod singulare, anima procul dubio principium universale alicui actioni accommodare non potest, nisi in ea aliquid singulare, et concretum, quod similitudinem cum ratione universali principii universalis habet, sive, ut Scholae aiunt, aliquam *rationem* singularem et concretam deprehendat, aut deprehendere sibi videatur [3].

293. Hoc praemonito, en quo pacto anima per intellectum practicum illa iudicia conficit. Anima per intellectum practicum pronuntiata universalia intellectus practici cognoscit; per cogitativam autem rationes concretas, et individuas in rebus singularibus deprehendit; tum has rationes concretas rerum singularium, quas cogitativa ei praebet, per intellectum practicum, qui, cum vi reflexiva polleat, super obiectum cogitativae convertitur, intelligit, atque in eis quamdam similitudinem cum ratione universali principii universalis agnoscens, ipsas ad principium universale *reducit*, sive, uti aiunt, *subsu-*

---

[1]) « Habitus, inquit s. Thomas, est qualitas quaedam, secundum quam inclinatur potentia ad actum » (*Qq. dispp., De Ver.*, q. XXIV, a. 4 c.). Mens autem humana, uti alibi ostendemus, ad aliquid intelligendum praeter facultatem, et conatum omnium facultatum communem, etiam aliquo habitu indiget.

[2]) Cf p. 271 sqq.

[3]) Diximus *deprehendere sibi videatur*, quia fieri potest, ut intellectus similitudinem *adparentem* pro *reali* sumat; ex quo error in eius iudiciis practicis existit.

mit, ac ita aliquid agendum esse, aut recte actum esse iudicat. Hinc s. Thomas animam humanam actiones suas per intellectum, et cogitativam eligere sanxit [1], atque modum, quo id fiat, explicare volens, docuit mentem humanam ad singulas suas actiones se determinare per syllogismum, cuius propositio, sive maior est principium universale practicum; assumptio, sive minor est apprehensio rationis singularis alicuius obiecti; conclusio denique est electio actionis, sive iudicium particulare, quo intellectus applicans principium universale ad rationem particularem, aliquid agendum esse decernit [2]. Ad hanc rem explicandam idem Aquinas adduxit hoc exemplum. Filius patrem honore prosequi tenetur; atqui ego sum filius, hic, puta Petrus, est pater; ergo ego Petrum honore prosequi teneor. Quo in exemplo *maior* principium universale intellectus practici exhibet; *minor* apprehensiones rationum concretarum filiationis in me, et paternitatis in Petro, quae per cogitativam fiunt, complectitur; denique conclusio est iudicium particulare, quo principium universale rationibus concretis in me, et in Petro apprehensis applicatur [3].

294. Restat, ut de ratione *superiori*, et *inferiori*, quarum penes celebriores Scholae Doctores post s. Augustinum mentio occurrit, aliquid delibemus.

Certum est rationem humanam esse facultatem, quae circa obiecta gradu quodam inter se differentia versatur. Etenim intelligibilia, quae unicum obiectum specificum eius constituunt, sunt veritates rerum, quae considerari possunt vel prout in rebus temporalibus, contingentibus, et mutabilibus existunt, vel prout reducuntur ad veritates aèternas, necessarias et immutabiles Intellectus Divini, ad quarum exemplar naturae rerum temporalium, et contingentium conditae sunt [4]. Hinc rationis in *superiorem*, et *inferiorem* distinctio exurgit. Anima enim res intelligere, et iudicare dicitur secundum *rationem inferiorem*, cum vim suam intelligendi ad res convertens,

---

[1]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. X, a. 5 ad 2.

[2]) *In lib. IV Sent.*, Dist. L, q. I, a. 3 ad 3, et I, q. LXXXVI, a. 1 ad 2.

[3]) *In lib. III De Anim.*, lect. XVI. Cf Henr. Gand., *Op. cit.*, art. LX, q. I, n. 93.

[4]) S. Thomas scite observavit res ad veram sui cognitionem in animo gignendam concurrere, eo quod ipsae exemplaribus Divini Intellectus consentaneae sunt, et prima principia, quorum ope scientiam rerum adquirimus, veritatem suam mutuari a veritate Divini Intellectus, ad quam, tamquam ad sui exemplar, referuntur. En pauca eius verba: « Res existens extra animam per formam suam imitatur artem Divini Intellectus, et per eamdem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano » (*Qq. dispp., De Verit.*, q. I, a. 8 c.); atque ibid.: « A veritate Intellectus Divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus iudicamus ».

secundum notiones, quas ex eis efformat, ipsas intelligit, et de ipsis iudicat. Dicitur autem res intelligere, et de ipsis iudicare *secundum rationem superiorem*, cum vim suam intelligendi ex principiis, quae per rerum contemplationem sibi efformavit, ad principia aeterna, et immutabilia, ex quibus illorum veritas pendet, avocans, secundum haec principia res intelligit, et de ipsis iudicat [1]. E. g., ratio inferior iudicat obediendum esse regi ex eo, quod incolumitas societatis id expostulat; ratio autem superior ex eo, quod Deus, societatis auctor, et custos, hoc iubet. Ad hanc secundam rationem reducitur prima, quae a natura societatis petitur; quia natura societatis a Deo constituta est. Ratio, prout res intelligit, et diiudicat per principia, quae ex contemplatione ipsarum rerum sibi efformat, ideo *inferior* appellatur, quia res intelligit, et diiudicat secundum aliquid, quod est ea inferius; e contrario, prout res intelligit, et diiudicat per principia aeterna, et immutabilia, ad quae principia ex ipsis rebus efformata reducuntur, ideo vocatur *superior*, quia res intelligit, et diiudicat secundum aliquid, quod est ea superius.

295. Quo haec, de qua agitur, res, magni certe momenti, penitius intelligatur, advertendum est cum s. Thoma rationem superiorem, et inferiorem, tamquam principium ad conclusionem, se invicem referri [2]. Enimvero, si de cognitione rerum aeternarum agatur, illud, quod ratione inferiori cognoscitur, est principium, per quod mens humana ad rerum aeternarum cognitionem, propriam rationis superioris, extollitur; propterea quod, cum mens humana ex sensilium cognitione proficiscatur, aeterna intelligere nequit, nisi prius temporalia, quae sensibus hausit, intellexerit [3]. Quocirca ex hac parte illud, quod ratione inferiori, ad aliud, quod ratione superiori cognoscitur, tamquam principium ad conclusionem, se habet, non secus ac cognitio effectus est principium, ex quo cognitio causae hauritur. Unde idem sanctus Doctor advertit rationem superiorem ratione inferiori, etsi ob dignitatem sit prior, tamen ob operationem esse posteriorem [4]. Sin de cognitione agatur, qua de rebus temporalibus secundum principia aeterna diiudicatur, res aliter se habet. Nam, quemadmodum causa, quae per effectum innotuit, est, ut in *Logica* vidimus, principium, per quod penitior effectus notitia concluditur; ita cognitio veritatum aeternarum, quae ratione superiori intelliguntur, est principium, per quod rectum de rebus temporalibus,

---

[1]) Cf s. Aug., *De lib. arb.*, lib. I, c. 14, n. 30, et s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XV, a. 2 c.

[2]) I, q. LXXIX, a. 9 c.

[3]) Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XII, c. 15, n. 25, et s. Bonav., *De septem itin. aeternit.*, Itin. 3, Dist. 4, a. 3.

[4]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 6 ad 6.

quae ad rationem inferiorem spectant, iudicium efformari potest. Quare, cum mens humana de rebus temporalibus per veritates aeternas diiudicat, illud, quod ratione inferiori, ad illud, quod ratione superiori cognoscitur, tamquam conclusio ad principium, se habet.

296. Explicatis notionibus rationis superioris, et rationis inferioris, s. Augustinum [1], et Scholasticos secuti contendimus his vocibus significari duas diversas functiones, per quas eadem ratio vim suam intelligendi exerit, non vero duas facultates, quae specie ab se differant. Et sane, obiecta utriusque rationis, si *materialiter*, hoc est, in sui natura considerentur, procul dubio inter se differunt; quia obiectum rationis inferioris est aliquid mutabile, contingens, et temporaneum, obiectum autem rationis superioris est aliquid immutabile, necessarium, et aeternum [2]. At si considerentur *formaliter*, nempe prout ad vim cognoscendi referuntur, inter sese conveniunt; quia, cum ratio superior, et inferior, nemine diffitente, naturam facultatis intellectricis habeant, obiectum illarum, quodcumque tandem sit, aliquid intelligibile esse debet.

297. Hoc ipsum ex eo confirmatur, quod necessarium, et contingens, uti antea demonstravimus [3], unicum specificum obiectum cognitionis constituunt. Atqui unica *ratio formalis*, sive *specifica*, qua considerantur diversa obiecta, unicam facultatem constituit. Ergo ratio superior, et ratio inferior unica intelligendi facultas sunt [4]. Accedit, quod ratio superior, et inferior, uti iam diximus, tamquam principium ad conclusionem, ad se invicem referuntur; atqui principium , et conclusio , quemadmodum a nobis alibi ostensum est [5], eadem facultate cognoscuntur; ergo ratio superior, et inferior una, eademque facultas cognoscendi sunt [6].

---

[1]) *De Trin.*, lib. XII, c. 2-4, n. 2-4, et c. 13, n. 2.

[2]) Obiectum rationis inferioris dicitur mutabile , contingens , et temporaneum; quia naturae rerum, quas ipsa considerat, prout in materia existunt, mutabiles , contingentes , et temporaneae sunt. Verum , prout ratio inferior illas naturas a materiae conditionibus abstractas considerat, illius obiectum est quodammodo necessarium, immutabile, et aeternum. Et sane ex hoc ipso, quod aliquid sine conditionibus materialibus subiecti, in quo est, apprehenditur, in sui essentia apprehenditur; essentiae autem rerum, ut suo loco explicabimus', sunt quodammodo immutabiles , necessariae , et aeternae. Quapropter inter obiectum superioris, atque obiectum inferioris rationis hoc discrimen interest, quod illud est immutabile, necessarium, et aeternum secundum ipsum suum *esse*; istud autem est immutabile, necessarium, et aeternum dumtaxat ex parte modi, quo a ratione consideratur.

[3]) P. 355-356.

[4]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.. De Verit.*, q. XV, a. 2 c., et ad 4.

[5]) P. 351.

[6]) Cf s. Thom., I, q. LXXIX, a. 9 ad 3.

298. Obiic. Ratio cognitrix aeterni, necessarii, et immutabilis rationem cognitricem temporalis, contingentis, et mutabilis regit. Atqui in homine id, quod regit, et id, quod regitur, distincta esse debent. Ergo ratio superior, et inferior duae distinctae facultates esse debent.

299. Resp. *Conc. mai.*; *dist. min.*, tamquam vel duae facultates, vel duo habitus, sive functiones, *conc. min.*; necessario tamquam duae facultates, *neg. min.*; *neg. cons.* Et sane rationem superiorem rationis inferioris directricem esse lubenter concedimus; quia, cum aeternae notiones rerum, quae in Intellectu Divino existunt, causae rerum temporalium exemplares sint, consequens est iudicia, quae circa temporalia conficimus, recta non esse, nisi a ratione superiori normam suam sumant [1]. At vero, ex eo, quod in anima unum ab altero regi observatur, concludere non licet ea esse duo principia actionum, quae specie differunt; sed investigandum est, utrum id, quod regit, et id, quod regitur, sint unum, an duo obiecta cognitionis, et num facultas, ad quam id, quod regit, pertinet, vi super actus suos reflectendi polleat. Nam, si id, quod regit, et id, quod regitur, sunt obiectum unicum cognitionis, atque hoc obiectum ad facultatem reflexionis capacem pertinet, ambo unicae facultati tribuenda sunt; quia unicum obiectum cognitionis unicam facultatem expostulat, et facultas, quae super actus suos reflectitur, alium alio dirigere quit. Iamvero hoc ipsum in re, de qua agimus, locum habet; siquidem iudicium necessarium, quod regit iudicium contingens, et iudicium contingens, quod a necessario regitur, sunt, uti ostendimus, obiectum unicum rationis, et ratio vi super se reflectendi pollet, qua actus suos moderari potest. Ergo ex eo, quod ratio superior rationem inferiorem regit, deducendum non est illas esse duas diversas intelligendi facultates [2]; sed potius dicendum est unicam esse rationem, quae, prout necessarium cognoscit, seipsam, prout cognoscit contingens, regit [3].

300. Illud tamen pro certo habendum est, rationem superiorem, et inferiorem, quarum una alteram regit, esse duos diversos habitus rationis. Etenim regere, et regi secundum diversa principia fiunt. Atqui actiones, quae inter se differunt, nec tamen a diversis facultatibus proficiscuntur, a diversis eiusdem facultatis habitibus repeten-

---

[1]) Cf s. Thom., *ibid.*, ad 2, et B. Alb. M., *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, a. 11 *solut.*

[2]) Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, part. 1, a. 11, q. 2 *ad arg.*, et s. Thom., *Qq. dispp., De Verit.*, q. XV, a. 2 ad 7.

[3]) « Cum vero disserimus, s. Augustinus inquit, de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo, quae commemoravimus, nisi per officia geminamus »; *De Trin.*, lib. II, c. 4, n. 4.

dae sunt [1]. Ergo ratio superior, et inferior duos rationis habitus denotant, qui, ut s. Bonaventura inquit, ex diversitate dispositionum, et munerum inter se distinguuntur [2].

301. Ex iis, quae hactenus disputavimus, nullo negotio intelligitur rationem superiorem, quam Scholastici post s. Augustinum adeo explanarunt, confundendam non esse cum *ratione impersonali*, quam Cousiniani, aut cum *ratione absoluta*, quam Ontologi comminiscuntur. Etenim, si hosce philosophos audias, ratio superior non est quaedam animae facultas, sed est extra, et supra animam; quia secundum Cousinianos est medium, per quod Ratio Divina se cum ratione humana communicat [3], et secundum Ontologos est ipsamet Ratio Divina [4]. Nobis opus non est in hisce erroribus refellendis diu immorari, cum quod modo ostendimus rationem superiorem esse ipsam rationem, quae animae humanae inest, tum quod dogmata rationis *impersonalis*, et rationis *absolutae* in tertio, et quarto articulis, satis, superque refutavimus. Restat tantum ut dumtaxat illius argumenti, ex quo adversarii ad rationem superiorem veluti *impersonalem*, aut *absolutam* admittendam permoti fuerunt, vim retundamus.

302. Obiic. Aeternum, necessarium, et immutabile per id, quod est temporale, contingens, et mutabile, cognosci non potest. Atqui ratio superior circa aeternum, necessarium, et immutabile versatur; ratio autem humana circa temporale, contingens, et mutabile. Ergo ratio superior cum humana confundenda non est.

303. Resp. *Neg. mai.* Et sane haud repugnat mentem esse mutabilem, contingentem, et temporaneam, simulque immutabile, necessarium, et aeternum cognoscere. Ipsa enim, cum res cognoscit, earum proprietates, et relationes non creat, sed investigat, et detegit; ex quo fit, ut veritates, quae ipsas complectuntur, non sint subiectivae, sed obiectivae [5]. Quin immo aeternum, necessarium, et immutabile a

---

[1]) Cf p. 357.

[2]) *Op. cit.*, ibid. *in resol.* Cf s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, q. 11, a. 2 ad 4.

[3]) Cousinus hanc rationem *mediatoris* inter Deum, et hominem munere fungi, proindeque cum Malebranchio (*Op. cit.*, *Resp. ad D. Regis*, c. 2, vol. II, p. 178) ipsam esse asseruit « illum *logon* Pythagorae, et Platonis, illud Verbum *Caro factum*, quod Dei interpres, et hominis praeceptor est, simul Deus et homo »; *Fragm.*, Prèf. à la 1[e] ed., p. 36, et 37, vol. IV, ed. cit. Cf quae scripsimus p. 304, not. 3.

[4]) Cf p. 298-300.

[5]) Inter innumera loca, in quibus s. Augustinus propriam cuiusque nostrum, hoc est, *personalem* esse dixit rationem, qua veritates aeternas, et immutabiles cognoscimus, legere e re est *De lib. arb.*, lib. II, c. 10, n. 28; *ibid.*, c. 8, n. 20; *ibid.* c. 2, n. 15; *Lib. de diversis quaestionibus*, q. XLVI; *De Trin.*, lib. XII, c. 7, n. 12. Atque in lib. *De immort. anim.*, c. II-IV,

mente humana nonnisi per id, quod temporale, contingens, et mutabile est, cognosci potest. Etenim principium, quo mens veritates immutabiles cognoscit, quodcumque esse dicatur, intrinsecus ipsi menti esse debet; quia, ut saepe dictum est, principium, quo subiectum aliquid operatur, intrinsecus ipsi operanti esse oportet [1]. Atqui anima per se est mutabilis, proindeque quidquid ei inest, mutabile esse debet. Anima igitur nonnisi per aliquod principium mutabile veritates immutabiles cognoscere potest. Ex quo argumento perspicitur sententiam eorum, contra quos hic pugnamus, scepticismo viam sternere. Enimvero, si immutabile nonnisi per immutabile cognosci dicatur, anima, uti ostendimus, immutabile nullo modo cognoscere posset; atqui sine cognitione veritatum immutabilium nullius rei scientia haberi potest; ergo anima, adversariorum sententia admissa, scientia cuiuslibet rei destitueretur [2].

ARTICVLVS DECIMVS

De memoria intellectiva

304. Sicut anima non solum res sentit, sed etiam perceptiones illarum revocat, revocatasque agnoscit; ita non modo res intelligit, sed etiam illarum intellectiones revocat, et agnoscit. Quapropter, sicut memoria sensitiva, ita etiam quaedam memoria intellectiva in anima admittenda est.

305. Verum, si memoria sensitiva, uti ostendimus [3], est quaedam specialis facultas sentiendi, memoria intellectiva non est facultas, quae ab intellectu specie differt, quemadmodum fere omnes recentes opinantur; sed est quaedam ipsius intellectus affectio. Et sane, quandoquidem obiectum proprium memoriae est praeteritum, prout praeteritum est [4], consequitur, si memoria intellectiva esset quaedam specialis facultas intelligendi, obiectum eius proprium fore praeteritum, prout praeteritum est; quia quaelibet facultas ex obiecto sui proprio constituitur. Atqui praeteritum, prout est praeteritum, nequit esse obiectum proprium alicuius facultatis intelligendi. Ergo memoria intellectiva quaedam specialis facultas intelligendi esse nequit. Minor ita demonstratur: Praeteritum, prout est praeteritum, ad facultatem intelligendi non *per se*, sed dumtaxat *per accidens* refertur. Et quidem non refertur *per se*, quia ad facultatem intelligendi

---

n. 2-6, animam esse immortalem ex eo etiam collegit, quod ipsa immutabiles rerum rationes cognoscit.

[1]) Hinc s. Bonaventura inquit: « Ratio superior. . . habet iudicare secundum lumen proprium »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, p. 2, a. 1, q. 1 *resol.*

[2]) Cf Scot., *In lib. I Sent.* Dist. III, q. 4, n. 5.

[3]) P. 274-275.

[4]) Cf p. 274.

per se refertur id, quod est indeterminatum, et universale; praeteritum autem, prout est praeteritum, est aliquid determinatum, et particulare [1]. Refertur autem *per accidens*, quia facultas intelligendi, cum supra se reflectitur, non solum intelligit res, sed etiam actiones, quibus res intelligit; quoniam vero hae actiones in aliquo tempore existunt, efficitur ut illa et se in praesentia intelligere, et antea aliquid intellexisse intelligat. Ad haec, facultas intelligendi cum supra actum suum per reflexionem redit, etiam sui actus obiectum, sive terminum intelligit; hinc, quoties hoc obiectum est aliquod praeteritum, ipsa aliquod praeteritum intelligit, non quidem prout est praeteritum, sed prout est obiectum intellectionis praeteritae [2]. Quocirca praeteritum, prout est praeteritum, non *per se*, sed *per accidens* ad facultatem intelligendi refertur. Atqui obiectum proprium cuiusque facultatis non constituitur ex eo, quod *per accidens*, sed ex eo, quod *per se* ad illam refertur. Ergo praeteritum, prout est praeteritum, obiectum proprium facultatis intelligendi esse nequit.

306. At vero, etsi memoria intellectiva non sit facultas specialis distincta ab intellectu, tamen inter ipsam, et intellectum aliquam distinctionem existere indubium est; quia eadem facultas intelligendi ad aliud, prout intellectus dicitur, ad aliud autem, prout est memoria intellectiva, se habet. Et sane, eadem facultas intelligendi, prout res per species earum *actu* intelligendi vim habet, dicitur *intellectus*, et, prout species rerum, quas intellexit, in se retinendi vi pollet, *memoriae intellectivae* nomen sumit [3]. Neque dicas cum Avicenna [4], cui inter recentes Lockius adhaesit [5], intellectui, quippe qui nullo organo corporeo alligatur, retentionem specierum intelligibilium repugnare. Etenim s. Thomas iam observaverat retentionem specierum intelligibilium intellectui non modo non repugnare, sed etiam magis, quam sensui convenire; quia, « cum intellectus possibilis sit stabilioris naturae, quam sensus, oportet, quod species in eo recepta stabilius recipiatur; unde magis in eo possunt servari species, quam in parte sensitiva [6] ».

307. Illud autem explicandum nobis est, quomodo anima obiecta, quorum species per memoriam intellectivam in se habet, *actu* cognoscat. In primis advertamus oportet cognitionem, quam anima per memoriam, sive per retentionem specierum intelligibilium, habet, esse *habitualem*; proindeque nec cognitionem mere *potentialem*, nec

---

[1]) Cf p. 274.

[2]) Cf s. Thom. I, q. LXXIX, a. 6 ad 2.

[3]) Cf s. Thom., *Qq. dispp., De Ver.*, q. X, a. 3 ad 1.

[4]) Huius sententiam videre licet apud s. Thom., I, q. LXXIX, a. 6 c.

[5]) *Op. cit.* lib. II, c. 10.

[6]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. X, a. 2 c.

cognitionem *actualem*, sed mediam inter utramque [1]. Et sane, huiusmodi cognitio non est omnino *potentialis*, quia anima *omnino in potentia* ad res intelligendas esse dicitur, cum nondum ab obiecto speciem intelligibilem excepit, per quam ad actum determinatur; e contrario anima per memoriam intellectivam in se species habet, quibus opus ei est, ut ad actum determinetur. Neque est *actualis*, quia anima obiecta, quorum species per memoriam intellectivam in se habet, *actu* cognoscere nequit, nisi ipsas species, quas in se habet, *actu* cognoscat. Atqui anima id, quod in se habet, actu cognoscere nequit, nisi supra se reflectatur. Ergo cognitio, quam anima per memoriam intellectivam habet, per se non est actualis, sed dumtaxat ope reflexionis actualis efficitur [2].

308. Cum haec ita se habeant liquet tria ad illum actum concurrere, quo anima obiecta, quae antea intellexit, revocat. Haec sunt habitualis cognitio, quae per memoriam, sive per retentionem specierum intelligibilium habetur; reflexio, qua intellectus illas species in se *actu* considerat; actus voluntatis, quo intellectus ad se supra se convertendum determinatur, ut species rerum, quas in se habet, *actu* consideret, siquidem reflexio, uti diximus [3], a nutu voluntatis pendet. Hinc s. Bonaventura duplicem memoriae intellectivae actum distinxit: unum, quo intellectus speciem rei in se retinet, alterum, quo rei per speciem repraesentatae reminiscitur. Primum esse dixit in anima *instar habitus*, quippe quod potius statum, quam actionem significat; alterum *instar usus*, quia per ipsum anima habitu memoriae utitur; praetereaque illum esse actum naturalem, quia sine voluntatis nutu efficitur; hunc autem esse moralem, quia, cum ope reflexionis fiat, a voluntate pendet [4].

309. Ex his illud etiam facile perspicitur, quod s. Thomas contra Avicennam adnotavit [5], animam, etsi species intelligibiles rerum in se retineat, tamen res, quas semel intellexit, semper actu intelligere non oportere; nam, quandoquidem anima id, quod se afficit, actu non cognoscit, nisi cum super se reflectitur, ipsaque super se continuo non reflectitur, necesse non est, ut ipsa res, quarum species in se habet, semper actu intelligat [6].

---

[1]) « Habitus, inquit s. Thomas, quodammodo est medium inter potentiam puram, et purum actum »; I, q. LXXXVII, a. 2 c.

[2]) Cf s. Thom., I, q. LXXIX, a. 6 ad 3.

[3]) P. 332 et 337.

[4]) *In lib. II Sent.*, Dist. VII, part. 2, a. 1, q. 2 *resol.*

[5]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XIX, a. 1 c. Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XIV, c. 7, n. 10.

[6]) Cf quae diximus p. 334.

ARTICVLVS DECIMVS PRIMVS

Differentia intellectus a sensu adstruitur

310. Post nonnullos veteres, contra quos disputavit s. Thomas [1], multi proxime elapsi saeculi philosophi intellectum non esse facultatem diversam a sensu contenderunt. Hi, propterea quod intellectum cum sensu confundunt, *sensistae* appellantur, eorumque systema *sensismus* audit.

311. Recentes sensistae, qui ducem Condillachum sequuntur, facultates, quae intellectivae dicuntur, non aliud, nisi diversas formas sensibilitatis, eorumque operationes nonnisi sensationes transformatas esse autumant. E. g., *attentio*, sententia Condillachi, non est aliud, quam sensatio unius rei, ex cuius perceptione perinde occupamur, ac si nullae aliae sensus nostros percellerent. *Comparatio*, ex qua *iudicium* exurgit, consistit in eo, quod unam rem iuxta aliam percipimus, ac proinde est duplex attentio, et, non secus ac attentio, est quaedam sensationis forma. Idem dicatur de *ratiocinatione*, quia elementa, ex quibus constat, nempe iudicia, sensationis genus non praetergrediuntur; et de *reflexione*, quae non est, nisi attentio pluribus rebus successive adhibita, sive quaedam ex uno in alio iudiciorum series, ut duarum sensationum plures relationes cognoscamus [2].

312. Iamvero, si cuiusque facultatis natura ex obiecto, quod ad illam refertur, atque ex actibus, quibus ipsa facultas obiectum suum assequitur, desumenda est, ea omnia, quae de obiecto, ac operationibus intellectus adhuc disputavimus, sensismum esse prorsus abnormem luculenter demonstrant.

313. Atque in primis memoria revocandum est intellectum, secus ac sensus, nullum organum corporeum habere. Id, quod iam ex natura ipsius animae demonstratum nobis fuit [3], iuvat hoc alio argumento confirmare. Intellectus omnes naturas rerum materialium intelligere potest, quia essentia cuiuslibet rei, ut vidimus [4], est obiectum *adaequatum* intellectus; et obiectum ipsi *proportionatum* est essentia cuiuslibet rei, quae habet *esse* in materia [5]. Atqui, si intellectus per aliquod organum corporis actiones suas exerceret, naturas omnium rerum materialium intelligere neutiquam posset; nam, cum natura organi, utpote quae materialis est, ad unum genus materia-

---

[1]) Cf praecipue *Cont. Gent.*, lib. II, c. 66.

[2]) *Traitè des connaissances humaines*, part. I, sect. 2, c. 1-3, *Oeuvr.*, vol. I, p. 38-74, ed. cit., *Traitè des sensations*, part. I, vol. III, p. 56 sqq, et *Extrait du Traité des sensat.*, ibid., p. 14.

[3]) P. 281. — [4]) P. 287-288.

[5]) Cf p. 288.

lium determinetur, e. g., gustus ad sapores, visus ad colores, organum intellectui impedimento foret, quominus reliquas naturas rerum materialium intelligeret. Ergo intellectus facultatem inorganicam esse pro certo habendum est [1].

314. His praestitutis, primo sensus, quippe qui est facultas organica, in rebus non aliud per se apprehendit, nisi qualitates sensiles illarum, quia hae solum in organa sensoria aliquid agere possunt [2]; et quoniam illae qualitates sensiles *actu* in rebus sunt, anima ad res sentiendas non indiget ulla vi sentiendi activa, qua res sensiles efficit [3]. Praeterea, cum illae qualitates sint quidquam singulare, et corporeum, sensus nonnisi singulare, et corporeum [4] apprehendere potest. E contrario intellectus, utpote qui a nullo organo corporeo pendet, essentiam qualitatibus sensilibus exutam cognoscit [5]; et cum essentia, qualitatibus sensilibus exuta, non *actu*, sed *dumtaxat potentia* in rebus sit, ideo anima res intelligere non potest, nisi ope alicuius vis activae, qua res actu intelligibiles efficit [6]. Ad haec, quandoquidem essentia, qualitatibus sensilibus exuta, est aliquid indeterminatum, et universale, consequitur obiectum proprium intellectus esse universale. Adde, quod, etsi intellectus essentiam rerum materialium apprehendat, tamen obiectum eius est immateriale; quia illam essentiam a qualitatibus materialibus abstractam apprehendit [7]. Quin immo intellectus ex notionibus rerum materialium ad notiones rerum incorporearum assurgit [8].

315. Secundo, intellectus, utpote qui organo corporeo non utitur, non aliter ab obiecto intelligibili aliquid patitur, quam quod obiectum illum a potentia ad actum intelligendi reducit [9]. Contra ea, sensus, cum ope organi sensorii rem sentiat, ab obiecto sensili aliquid patitur non solum ex eo, quod obiectum eum ad actum sentiendi movet; sed etiam ex eo, quod organum immutat, in quo facultas sentiens est, quodque cum ipsa facultate est unicum principium sensationis [10].

316. Tertio, vehementia obiecti sensibilis sensum corrumpit; at vehementia obiecti intelligibilis intellectum perficit. Cuius ratio, aiente s. Bonaventura, « est, quia sensus ab organo dependet . . . , sed intellectus non dependet ab organo, quia est vis immaterialis [11] ».

---

[1]) Cf s. Thom., I, q. LXXV, a. 2 c.
[2]) Cf p. 241. — [3]) Cf p. 294, not. 2.
[4]) Cf p. 240. — [5]) Cf p. 288, et 289.
[6]) Cf p. 293, et 294. — [7]) Cf p. 288, et 289.
[8]) Cf p. 290, not. 1. — [9]) Cf p. 305.
[10]) Cf p. 251.
[11]) *In lib. I Sent.*, Dist. I, art. 3, q. 1 *ad arg.*, Cf Alb. M., *In lib. III De Anim.*, lect. VII, et s. Thom., *Cont. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 9, et 10.

317. Quarto, intellectus, quia est potentia inorganica, non solum res intelligit, sed etiam in se rediens, seu super se *reflectens*, intellectiones suas intelligit [1]; verum sensus, utpote potentia organo corporeo alligata, super se ipsum converti non potest, proindeque ipsas operationes suas sentire nequit. Et sane, aliquid ad aliquid convertitur, si totum cum toto ita coniungitur, ut ex utroque unum fiat; atqui organum sensorium, cum partes extra partes habeat, nequit totum cum se toto coniungere; ergo se ad seipsum convertere nequit [2]. Illud quoque animo recolatur, sensum non posse quidquam sentire, nisi organum immutetur; unde, si sensus sentiret seipsum, organum, per quod se sentit, ipsum se immutare dicendum foret. Ast hoc absurdum esse nemo non videt; quia organa sensuum, cum sint materialia, vim seipsa immutandi non habent [3].

318. Ex dictis illud conficitur, obiectum, et operationes sensus ab obiecto, et operationibus intellectus omnino differre. Atqui facultates, quarum obiecta, et operationes ab se omnino differunt, ut in Dynamilogia generali ostendimus, sunt diversae. Ergo sensus, et intellectus sunt facultates diversae.

319. Adde attentionem, iudicium, ratiocinationem, ceterasque actiones intellectus, praeterquam quod, uti ex dictis patet, a Condillacho perperam explicantur, nec esse, nec intelligi posse tamquam meras sensationis transmutationes, sine aliqua vi activa, ex qua sensationes transmutentur. Atqui huiusmodi vis in sensationibus non invenitur; quia haec, ipso Condillacho docente, sunt operationes passivae animae. Ergo attentio, iudicium, ceteraeque huiusmodi actiones animae transmutationes sensationis esse nequeunt. Quod cum ita sit, patet 1° transmutationem sensationis in iudicium, ratiocinationem, aut alium quemcumque actum intelligendi esse perabsurdam, quippe quod unam speciem rerum in aliam mutari omnino repugnat; 2° etsi haec transmutatio fieret, operationes, quae ex hac transmutatione existerent, quasdam formas, sive modos sensibilitatis esse non posse, quia principia actionum specie differentium specie etiam inter sese differant necesse est [4].

---

[1]) Cf p. 324, et 325.

[2]) Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. 1, a. 5 ad 3.

[3]) Cf s. Thom., I, q. LXXXVII, a. 3 ad 3. Cf p. 257.

[4]) Cf Degerando, *Hist. comp.*, ed. 2, part. 2, c. 12, vol. III, p. 449-501, Paris 1804, et Rosmini, *Breve esposizione della filosofia di M. Gioia*, n. 4; *Opp.* vol. VIII, p. 68, et 69, Napoli 1844.

CAPVT QVARTVM

De facultatibus appetendi

320. Experientia cuilibet compertum est animam ad res, quas sensu, vel intellectu apprehendit, naturaliter tendere, vel eas fugere, pro eo ut rationem boni, vel mali in illis apprehendit. Iam, quoniam actiones, per quas anima ad illud, quod veluti bonum apprehendit, fertur, vel ab eo, quod veluti malum cognoscit, aufugit, diversi generis sunt, ac illae, quibus res sensu, vel intellectu apprehendit; praeter facultates cognoscendi aliud genus facultatum in anima existat necesse est. Hae facultates sunt, quae nomine *appetitus* designantur. Hinc, postquam facultates cognoscendi exploravimus, ordo rei expostulat, ut facultates *appetendi* investigemus. Ab appetitu in universum considerando ordiamur.

ARTICVLVS PRIMVS

De appetitu in universum spectato

321. Certum est quamlibet rem natura sua ita comparatam esse, ut, si perfectionem sibi consentaneam assecuta sit, in ea quiescat; sin ea careat, ipsam assequi nitatur [1]. Iam, quamvis ad aliquid assequendum inclinare, in eiusque assecutione quodammodo quiescere ad idem principium reducantur [2]; tamen inclinatio, seu propensio rei ad illud, quod nondum habet, assequendum ea est, quae speciali nomine *appetitus* nuncupatur. « Appetitus, inquit s. Thomas, proprie est rei nondum habitae [3] ». Hinc appetitus ab eodem sancto Doctore definitur: « Inclinatio rei, et ordo ad aliquam rem sibi convenientem [4] ».

322. Ex his intelligitur *bonum* esse obiectum appetitus, sive illud, ad quod appetitus inclinat. Et sane, cum nulla natura sibi adversari, et se ipsam destruere possit, cuiusvis naturae inclinatio ad id, quod sibi consentaneum est, seque ipsam perficit, referatur oportet. Atqui nihil naturae rei consentaneum dici potest, nisi quamdam similitudinem cum illa habeat, ob idque quoddam ens, sive bonum [5]

---

[1]) Cf s. Thom., I, q. XIX, a. 1 c., et q. LXXX, a. 1 c.

[2]) « Eiusdem rationis, inquit Aquinas noster, est tendere in finem, et in fine quodammodo quiescere, sicut per eamdem naturam lapis movetur ad medium, et quiescit in medio »; *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXI, a. 2 c.

[3]) *In lib. I Sent.*, Dist. XLV, q. I, a. 1 ad 1. « Appetere, alibi ait, non est aliud, quam petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum »; *ibid.*, q. XXII, a. 1 c.

[4]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXV, a. 1 c. Cf 1^a 2^{ae}, q. VIII, a. 2 c.

[5]) Quomodo bonum cum ente convertatur, in *Ontologia* explicabimus.

sit; nihilque naturam rei perficere potest, nisi prout quamdam rationem boni complectitur [1]. Ergo appetitus nonnisi in bonum inclinare potest [2].

323. Quandoquidem bono, quod obiectum appetitus est, opponitur *malum*, fit, ut natura eo ipso, quod ad bonum inclinat, a malo declinet [3]. Haec declinatio facultatis appetentis a malo peculiari nomine *fuga* ab Aristotele [4], et *aversatio* a Stoicis [5] designata fuit. Iam ex his duo consectaria sponte sua fluunt. Primum est, quod nullius naturae est malum sub ratione mali appetere. Hoc comprobare ex eo licet, quod « malum, ut s. Augustinus inquit, nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit [6] »; quapropter si malum sub ratione mali appeti posset, nihil esse obiectum appetitus dicendum foret [7]. Nihilominus malum appeti potest *indirecte*, sive *per accidens*, nempe, ut inquit s. Thomas, « quatenus bonum, cum quo coniungitur malum, magis appetitur, quam bonum, quod privatur per malum [8]. E. g., « leo occidens cervum intendit cibum, cum quo coniungitur occisio animalis [9] ». Alterum est, quod natura per idem principium, quo bonum appetit, malum fugit, seu aversatur; quia contraria, ut saepe diximus, ad idem principium referuntur. Enimvero quamlibet rem eo ipso, quod inclinat ad bonum, simul ad malum declinandum niti experientia omnibus compertum est. Hinc Aristoteles sanxit non aliud esse *appetitivum*, aliud *fugitivum*, sed utrumque esse unicum principium [10].

---

[1]) « Perfectio cuiuslibet rei, aiente s. Thoma, est eius bonitas »; *Comp. Theol.*, c. 103.

[2]) Cf s. Thom., I, q. V, a. 1 c., et 1^a 2^{ae}, q. VIII, a. 1 c.

[3]) Id duplici modo fieri s. Bonaventura monuit; scribit enim: « Declinare a malo dicitur dupliciter. Uno modo privative . . . , quia non habet aliquam affectionem ad malum. Alio modo contrarie. . . , quia respuit, et contraria affectione afficitur contra malum »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, par. I, dub. 2.

[4]) *De anim.*, lib. II, c. 7, § 2.

[5]) Vid. Cic., *De Fin.*, lib. III, c. 5, et *De Offic.*, lib. I, c. 4.

[6]) *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 9. De hoc fusius alibi.

[7]) Hinc s. Thomas docet malum non posse esse *terminum ut ad quem*, sed dumtaxat *terminum ut a quo*, quia « nihil appetit malum, in quantum huiusmodi, sed omnia fugiunt ipsum »; bonum e contrario non posse esse terminum *ut a quo*, sed *ut ad quem*, quia « nihil refugit bonum, in quantum bonum, sed omnia appetunt ipsum »; 1^a 2^{ae}, q. XXIII, a. 2 c.

[8]) I, q. XIX, a. 9 c. — [9]) Ibid.

[10]) *Op. cit.*, ibid. « Eiusdem rationis, inquit s. Thomas, est fugere malum, et appetere bonum, sicut eiusdem rationis est moveri a deorsum, et moveri sursum » (*Cont. Gent.*, lib. III, c. 3, n. 7). Cuius autem ratio est, quod, ut idem sanctus Doctor subdit, « potentia animae non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum, sicut visus

324. Iamvero, quoniam appetitus in rebus naturalis est, liquet ipsum tot diversis modis in eis evolvi, quot sunt diversae earum naturae. Hinc tres appetitus species existunt, eaeque sunt *simpliciter naturalis*, *sensitivus*, et *rationalis*. Appetitus *simpliciter naturalis* est, quo res ita ad bonum, nempe ad finem suum [1], inclinant, ut neque illud, neque eius cum propria natura convenientiam cognoscant. Appetitus *sensitivus* est, quo res obiectum ita appetunt, ut ipsum percipiant, nec tamen rationem, propter quam appetibile sit, cognoscant. Denique appetitus *rationalis* dicitur, quo res in obiectum ideo inclinat, quod et ipsum, et rationem, quae illud appetibile reddit, hoc est, eius cum sui natura convenientiam, apprehendunt [2].

325. Appetitus naturalis communis est omnibus rebus naturalibus, quae cognitione destituuntur. Nam, cum res, quae omni cognitione destituuntur, appetibile a non appetibili distinguere non possint, ad aliquid determinatum assequendum natura sua inclinant. Deus enim, qui illas condidit, unicuique illarum inclinationem sibi propriam indidit [3].

326. Sed nomen appetitus praestantiori modo, et proprie appetitibus *sensitivo*, et *rationali* convenit; unde appetitus non modo ab Aristotele [4], sed etiam a Platone [5] ante eum, et deinceps a Stoicis [6] in *sensitivum* et *rationalem* divisus fuit. Appetitus sensitivus proprius est animalium. Etenim haec, quoniam cognitione instruuntur, qua utile a noxio, et delectabile a non delectabili discernere valent, non ad hoc, vel illud, sed ad singula, quae sibi utilitatem, vel delectationem afferre possunt, feruntur. Ex quo perspicitur animalibus inesse non solum, quemadmodum in rebus naturalibus, inclinationem ad aliquid, sed etiam *aliquod principium inclinans*, *scilicet appetibile apprehensum* [7]; unde ipsa ad aliquid ex principio sibi insito inclinant,

---

non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris. Et hoc ideo, quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant, sicut perfectum, et imperfectum »; I, q. LXXVII, a. 3 ad 2.

[1]) Bonum, quod res appetunt, finis earum esse dicitur, quia « finis uniuscuiusque rei, aiente s. Thoma, est eius perfectio; perfectio autem cuiuslibet est bonum ipsius; unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem »; *Cont. Gent.*, lib. III, c. 16, n. 3.

[2]) Cf s. Thom., I, q. LIX, a. 1 c.; *ibid.*, q. LXXX, a. 1 c.; *Quodlib.* IV, a. 21 c.

[3]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXV, a. 1 c.

[4]) *De Anim.* lib. III, c. 10, § 7, et c. 11, § 5; *Reth.*, lib. I, c. 10, § 11.

[5]) *Repub.*, *Opp.* t. II, p. 477, ed. H. S.

[6]) Appetitus, secundum Stoicos, est alius *rationalis*, εὔλογος, alius *irrationalis*, ἄλογος. Vid. Senec., *Epist.* LXXXIX.

[7]) *Ibid.*, q. XXII, a. 4 c.

*

quatenus eorum inclinatio cognitionem ipsis propriam consequitur [1]. Nihilominus, cum non cognoscant, ut suo loco dicemus, rationem, ob quam aliquid bonum aut utile, aut delectabile est, obiectum naturae suae accommodatum ita appetunt, ut rationem, ob quam ipsum appetunt, minime cognoscant. Quamobrem appetitus animalium quamdam similitudinem habet cum appetitu naturarum, quae sensus expertes sunt; quia animalia non determinant se ipsa ad aliquid appetendum, sed cum aliquid utile, vel delectabile apprehendunt, ex suae naturae institutione in illud feruntur [2].

327. Denique appetitus *rationalis* naturarum proprius est, quae ratione pollent; siquidem hae non solum id, quod appetunt, sed etiam rationem, ob quam illud appetunt, cognoscunt. Cum enim ipsae bonum in communi, seu ipsam bonitatem apprehendant, res appetunt, quas huiusmodi bonitatis participes esse cognoscunt [3]. Hinc naturae rationales non solum habent in se inclinationem ad aliquid, sicut res naturales, et principium, quod huiusmodi inclinationem movet, sicut naturae sensitivae, sed etiam ipsi suae inclinationi dominantur; propterea quod, cum ad aliquam rem inclinare possint, vel ab ea declinare, prout in ea rationem bonitatis, vel rationem oppositam apprehendunt [4], ipsae sibi inclinationes suas determinant.

328. Ex iis facile est quaedam intelligere, quae digna notatu sunt.

1° Actus cuiuslibet appetitus cognitionem obiecti, ad quod spectat, requirit; sed cognitio diversa est, prout diversa est species appetitus. Enimvero in appetitu rerum sensu expertium huiusmodi cognitio non in ipsis, sed in Deo, qui ipsas in proprium finem ordinavit, quaerenda est; nam hic appetitus, ut inquit s. Thomas, « est innata inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinseco [5] ». In animalibus autem actus appetitus producitur ex obiecti cognitione, quae propria ipsorum est; at non ex cognitione convenientiae, quam obiectum cum ipsarum natura habet. Denique appetitus naturarum ratione pollentium progignitur ex cognitione obiecti, qua ipsae illud naturae suae consentaneum esse proprio iudicio decernunt [6]. Hanc ob caussam appetitus sensitivus, et rationalis *eliciti* dicuntur; quia, secus ac appetitus naturalis, ex cognitione, quae in ipsis appetentibus diverso modo existit, oriuntur.

2° Appetitus naturalis non solum ad illas animae potentias per-

---

1) *Ibid.*; q. XXIII, a. 1 c.

2) Cf s. Thom., *Op. cit.*, q. XXII, a. 4 c.

3) *Ibid.*, q. XXV, a. 1 c.

4) Cf s. Thom., *ibid.*, q. XXII, a. 4 c.; et s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVI, a. 11, q. 1 *resol.*

5) 1ª 2ae, q. VI, a. 5 ad 2. Cf Ferrariensem, *In lib. I Contr. Gent.*, c. 5.

6) Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. I, q. IV, a. 1 ad 1, et 1ª 2ae, q. XL, a. 3 c.; et s. Bonav. *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVIII, a. 11, q. 1 *resol.*

tinet, quae facultates appetendi dicuntur, quemadmodum P. Romano e S. I. [1], aliisque visum est; sed, uti alibi diximus [2], omnibus animae potentiis inest. Cuius ratio est, quod unaquaeque potentia est quaedam natura, ob idque inclinationem ad obiectum sibi consentaneum, sive ad actionum sibi propriarum exercitium naturaliter inclinat. Hinc appetitus naturalis non est quaedam specialis potentia animae, quia anima, ipsius ope, hunc, vel illum actum non exerit; sed in quemlibet actum potentiarum suarum proprium exerendum inclinat [3], ita ut non tam ab anima, quam a Deo naturae suae auctore repetendus sit. E contrario, appetitus elicitus quoddam specialium facultatum genus constituit; quia appetitus, qui est communis omnibus, fit quodammodo specialis in iis, quae cognoscendi vi sunt praedita [4]. Et sane per appetitum elicitum anima ad bonum ex seipsa, sive ex cognitione sibi propria se movet; « ipsum enim bonum apprehensum, ut s. Thomas inquit, est movens appetitum [5] ». Atqui res animatae ad determinatas species motus se movere non possunt sine specialium potentiarum subsidio, sicut, e. g., ad motum localem spectat vis motiva, et ad motum augmentativum vis augmentativa. Ergo appetitus elicitus est quoddam speciale potentiarum genus. « Sicut animalia, ait idem sanctus Doctor, moventur ex se prae aliis, ita et appetunt ex se; et propter hoc sicut vis motiva est specialis potentia in anima, ita et vis appetitiva [6] ».

3° Appetitus eliciti nonnisi duae species esse possunt, scilicet sensitivus, et intellectivus; si quidem, cum cognitio vel sensitiva, vel intellectiva sit, appetitus, qui illam consequitur, non nisi sensitivus, vel intellectivus esse potest [7]. Uterque in homine inest, quia ipse utriusque cognitionis est particeps. Quin autem appetitus sensitivus ab intellectivo differat, dubitandum non est; nam bonum sensitivum, quod est obiectum appetitus sensitivi, specie differt a bono intellectivo, quod est obiectum appetitus intellectivi; praetereaque ratio,

---

[1]) Romano, *La scienza dell' uomo interiore*, vol. I, p. II, c. 1, p. 369, Napoli 1845.

[2]) P. 237.

[3]) Cf p. 238.

[4]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 2 c.

[5]) *Op. cit.*, loc. cit.

[6]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 3 c. « Quamvis bonum, inquit idem sanctus Doctor, appetatur tam per appetitum naturalem, quam per appetitum animalem, tamen per naturalem appetitum non appetitur aliquid bonum ex seipso, sicut per animalem, et ideo ad appetendum bonum appetitu animali exigitur potentia, quae non exigitur ad appetendum per appetitum naturalem »; *Ibid.* ad 3.

[7]) « Cum actus appetitivarum partium, inquit s. Thomas, praesupponat actum apprehensivarum, et distinctio appetitivarum ad invicem aliqualiter similis est distinctioni apprehensivarum »; *Op. cit.*, q. XXV, a. 3 c.

ut iam vidimus, qua appetitus sensitivus ad obiectum suum fertur, est formaliter diversa, ac illa, qua appetitus rationalis obiectum suum prosequitur. Id experientia comprobatur; nam saepe ea, quae secundum sensum appetimus, secundum rationem aversamur, et vicissim. E. g., « secari, ut s. Thomas dicit, propter sanitatem est contristabile secundum sensum, nec secundum se bonum est, sed tantum ex fine; et ideo sectionem solum voluntas deliberata eligit, sed voluntas naturalis, et appetitus sensitivus abhorret [1] ».

4° Abnormis est opinio Giobertii, qui et appetitum sensitivum, et quemdam appetitum rationalem tamquam potentias, quae coeco veluti impetu versus obiectum ignotum feruntur, in anima admittit [2]. Et sane actus potentiae appetitivae ex eo repetendus est, quod anima in se habet principium, quo in obiectum inclinat, hoc est, ex eo quod in se habet principium, ex quo potentia appetitiva ad actum determinatur. Atqui principium determinans potentiam ad actum aliud non est, nisi ipsum obiectum. Ergo obiectum, quod potentiam appetitivam ad actum movet, in ipsa anima sit oportet. Iam quandoquidem obiectum non est in anima, nisi prout est cognoscibile, repugnat ignotum esse obiectum alicuius potentiae appetitivae. « Appetitus, ad rem inquit s. Thomas, non est, nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur [3] ». Atque alibi: « Desiderium in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem [4] ».

5° Etsi appetitus elicitus cognitionem in appetente requirat, tamen ipse cum facultate cognoscendi confundendus non est. Etenim obiectum cognitionis secundum sui similitudinem est in cognoscente; at bonum, quod est obiectum appetitus, est in ipsis rebus [5]. Quapropter anima « magis trahitur, aiente s. Thoma, ad rem per vim appetitivam, quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet [6] ». Ex his haud difficulter intelligitur 1° id, quod apprehenditur, et id, quod appetitur, esse quidem *subiecto idem*, quatenus anima appetit illud obiectum, quod cognoscit; at vero *formaliter* inter se differre, quia obiectum « apprehenditur, ut est ens sensibile, vel intelligibile; appetitur vero, ut est conveniens, aut bonum [7] »; 2° Cognitionem fieri per

---

[1]) *In lib. I Sent.*, Dist. XLVIII, q. I, a. 4 *sol.* Cf s. Aug., lib. *De Fide, et Symbolo*, c. 10, n. 23, et *Contr. Iulian.*, c. 7, n. 28.

[2]) *Introd.*, lib. I, c. 8, t. IV, p. 7-9, ed. 2, Brusselle 1844.

[3]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXIV, a. 2 c.

[4]) I, q. LXXV, a. 2 c. Cf opus nostrum, *I principali sistemi* etc., vol. I, c. 3, § 8, p. 418 sqq, ed. cit.

[5]) Cf p. 336. — [6]) 1^a 2^{ae}, q. XXII, a. 2 c.

[7]) I, q. LXXX, a. 1 ad 2.

progressum obiecti ad subiectum; actum autem, quo appetitus prosequitur bonum, fieri per progressum subiecti ad obiectum [1]; unde actus appetitus scite *motus* dicuntur; ast actus, qui ad facultates cognoscendi spectant, motus proprie dici non possunt [2]. Atqui obiecta, quae inter se formaliter differunt, et actiones, quae oppositis modis perficiuntur, ad diversas facultates pertinent. Ergo facultates appetendi a facultatibus cognitricibus omnino differunt. « Cognoscere, et amare, inquit s. Bonaventura, absque dubio sunt actus differentes [3] ».

ARTICVLVS SECVNDVS

De appetitu sensitivo

329. Illa propensio, qua animus in bonum sensibus propositum fertur, atque a malo refugit, sensitiva appetitio, ut iam diximus, nominatur. Quandoquidem bonum sensibile, quod nos delectat, non sine multis difficultatibus interdum consequi possumus, ideo appetitus sensitivus post Platonem [4], et Aristotelem [5] in *concupiscibilem*, et *irascibilem* divisus est. Concupiscibilis est ea facultas, qua anima cupit bona, quae sensu apprehendit, et a malis, quae illis opponuntur, abhorret. Irascibilis vero est facultas, qua anima ad bona ardua consequenda, et ad obstacula, quibus boni adeptio, aut possessio vel impeditur, vel turbatur, amolienda se excitat. « Concupiscibilis, inquit s. Thomas, respicit propriam rationem boni, in quantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturae. Irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum, et impugnativum eius, quod infert nocumentum [6] ». Inde perspicis appetitum sensitivum non solum simpliciter inclinari ad prosequendum bonum, aut ad aversandum malum, quod sensibus apprehenditur; sed etiam ad ea amovenda, quae assecutionem boni, aut fugam mali prohibent, aut quodammodo retardant [7].

330. Iamvero, quo appetitum concupiscibilem ab appetitu irascibili species differre demonstremus, utriusque obiectum, duce s. Thoma, accurate considerandum nobis est [8].

Obiectum appetitus concupiscibilis est quaelibet ratio boni, prout

---

1) I, q. XL, a. 2 c. Cf Henr. Gand., *Op. cit.*, a. 34, q. 5, n. 28.

2) Cf s. Thom., I, q. LXXXI, a. 1 c.

3) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, p. I, a. 2, q. I *ad arg.*

4) *De Repub.*, lib. IV, et IX.

5) *De Anim.*, lib. III, c. 10, et passim.

6) I, q. LXXXII, a. 5 c. « Dicendum, alibi ait, quod vis concupiscibilis est et convenientis et inconvenientis; sed irascibilis est ad resistendum inconvenienti, quod impugnat »; Ibid., q. LXXXI, a. 2 ad 1.

7) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXV, a. 2 ad 2.

8) I, q. et art. cit.

hoc natura sibi consentaneum, et delectabile sensibus apprehendit. Quandoquidem autem fuga mali ipsam inclinationem ad bonum consequitur [1], aversari malum, quod natura veluti sibi noxium, ac ingratum sensibus apprehendit, ad ipsum appetitum concupiscibilem pertinet. « Dicendum, s. Thomas ait, quod tam conveniens delectabile, quam nocivum tristabile ad concupiscibilem pertinet, secundum quod unum est fugiendum, et alterum prosequendum [2] ». Sed bonum, et malum, ut paulo ante diximus, consideranda nobis sunt non solum *simpliciter*, hoc est, prout aliquid est bonum, aut malum, omni semota difficultate, quae ad unum assequendum, alterumve propulsandum existit; sed etiam una cum iis, quae impediunt, quominus unum consequamus, et alterum vitemus. Appetere aliquid veluti bonum ex eo, quod obstacula ad assequendum bonum, vel ad amoliendum malum destruit, appetitus irascibilis proprium est. Hinc obiectum appetitus irascibilis dicitur esse *arduum*, hoc est, aliquid, quod veluti bonum apprehenditur, quia vim habet vincendi difficultates, quibus assecutio illius boni, quod appetimus, et fuga illius mali, quod aversamur appetitu concupiscibili, impediuntur [3]. « Eius (*appetitus irascibilis*) obiectum est arduum; quia scilicet tendit ad hoc, quod superet contraria, et superemineat eis [4] ». Puta, appetitu concupiscibili cibum appetimus, et a veneno abhorremus; appetitu autem irascibili rixam appetimus, veluti bonum, quo viam nobis ad assecutionem cibi obstruentibus, vel venenum propinantibus resistimus [5].

331. His praestitutis, haud difficile est intelligere differentiam specificam, quae inter appetitum concupiscibilem, et irascibilem est. Enimvero, secundum Dynamilogiae generalis leges, diversa ratio, qua bonum appetitur, diversas appetitus species constituit; atqui bonum, prout est delectabile, diversa ratione, ac bonum, prout est arduum, appetibile est; ergo appetitus concupiscibilis, ad quem refer-

---

[1]) Cf p. 370.

[2]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXV, a. 2 ad 2.

[3]) « Habere quamdam altitudinem super utrumque (idest *nocivum fugiendum, et delectabile prosequendum*), ut scilicet nocivum possit superari, et delectabile cum securitate quadam possideri, ad irascibilem pertinet »; *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXV, a. 2 ad 2.

[4]) I, q. LXXXIII, a. 2 c.

[5]) Hanc de appetitu irascibili Scholasticorum doctrinam iam s. Augustinus tradiderat. « Si animo existat assidue, ipse scribit, aliqua difficultas agendi, atque implendi, quod cupit, assidue irascitur. Ira est autem, quantum mea fert opinio, turbulentus appetitus auferendi ea, quae facilitatem actionis impediunt. Itaque plerumque non hominibus tantum, sed calamo irascimur in scribendo, eumque collidimus atque frangimus; et aleatores tesseris, et pictores penicillo, et cuique instrumento quilibet, ex quo difficultatem se pati arbitratur »; *Ep. ad Nebrid.*, Ep. IX, n. 4.

tur bonum priori ratione spectatum, ab appetitu irascibili, ad quem ipsum bonum posteriori ratione spectatum pertinet, specie distinguitur. Minor evincitur 1° ex eo, quod quandoque in arduum tanta vehementia incitamur, ut delectationem negligamus, immo molestias, et incommoda perpetiamur. « Aliam rationem appetibilitatis, inquit s. Thomas, habet aliquid ex hoc, quod est arduum, cum quandoque illud, quod est arduum, a delectatione separet, et rebus circumstantibus immisceat; sicut cum animal, relicta voluptate, cui vacabat, aggreditur pugnam, nec retrahitur propter dolores, quos sustinet [1] ». 2° Ex eo, quod animus, cum appetit bonum, prout est delectabile, ab eo simpliciter allicitur; at, cum appetit ea destruere, quae sibi adversantur, difficultates propellere conatur. Iamvero hi duo diversi modi, quibus appetitus concupiscibilis, et appetitus irascibilis evolvuntur, ita ab se differunt, uti *passivum*, et *activum*, ex quibus differentia potentiarum, maxime peti solet. « Et iterum subdit Angelicus Doctor, una earum, scilicet concupiscibilis, videtur ordinata ad recipiendum; altera vero, scilicet irascibilis, est ordinata ad agendum, quia per actionem aliquam superat id, quod est contrarium, vel nocivum, ponens se in quadam altitudine victoriae super ipsum. Hoc autem communiter in potentiis animae invenitur, quod recipere, et agere ad diversas potentias pertinent, sicut patet de intellectu agente, et possibili [2] ».

332. Ex iis, quae de appetitu concupiscibili, et irascibili exposuimus, duo facile colliguntur. Primum est, quod appetitus irascibilis spectat ad defendendum ea, ad quae appetitu concupiscibili trahimur; siquidem, uti ex iam dictis patet, cum aliquam rem delectabilem concupiscimus, cuius assecutio ardua est, exurgit appetitus irascibilis ad ea amovenda, quae illius consecutioni impedimento sunt, idque eo vehementiori praestat impetu, quo maior est cupiditas, qua in illam rem rapimur. Eapropter appetitio irascibilis ab eo, quod appetitu concupiscibili expetimus, originem ducit, atque in tranquillam eiusdem adeptionem, vel fruitionem desinit. Id perbelle, ut solet, Aquinas explicavit hoc modo: « Irascibilis, ait, est quasi propugnatrix, et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea, quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit. Et propter hoc omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminan-

---

[1]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXV, a. 2 c. « Hae duae inclinationes, alibi inquit, non reducuntur in unum principium; quia interdum anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria »; I, q. LXXXI, a. 2 c.

[2]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXV, a. 2 c.

tur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens in laetitiam terminatur [1] ».

333. Alterum est, quod appetitus irascibilis excellentior est concupiscibili; nam illius obiectum, nempe bonum, quod difficultates superat, altioris rationis est, quam delectabile circa quod concupiscibilis versatur. Hinc appetitus irascibilis cum aestimativa comparatur; quia, sicut ista prae ceteris sensitivis cognoscendi viribus, ita ille prae appetitu concupiscibili propinquior est rationi, eamque quodammodo attingit [2]. Id ex eo confirmatur, quod finis appetitus irascibilis, ut paulo ante diximus, in removendis contrariis, quae concupiscibili obstant, consistit; siquidem efficere, ut adeptio, vel possessio boni, ad quod appetitus concupiscibilis inclinat, sit pacata, et a contrariis defensa, ad superiorem vim pertinet.

334. Appetitus sensitivus, sive concupiscibilis, sive irascibilis, quamvis brutis atque hominibus, ut iam diximus, communis sit, quia ex sensuum apprehensione emergit; tamen prout in hominibus est, rationis imperio subditur, siquidem quilibet in seipso experitur iram ex diversis rationis momentis concitari, vel augeri, vel comprimi [3]. Et sane, ratio aliquid sub diversis respectibus tamquam bonum, vel tamquam noxium apprehendere potest, atque ea, quae ratio intelligibiliter apprehendit, per diversa phantasmata a phantasia possunt repraesentari [4]; atqui ad illud, quod phantasia tamquam obiectum sibi proprium repraesentat, appetitus sensitivus inclinat; ergo ratio, media virtute imaginativa, appetitum sensitivum in diversa trahere potest [5]. Quapropter huiusmodi appetitus, prout in homine est, *obediens rationi*, atque *participare aliqualiter libertatem voluntatis* dicitur [6].

335. Attamen ratio non omnino pro suo arbitratu appetitum sensitivum moderari potest; tum quia in illius actum influit organum corporeum, cuius constitutio, atque habitudo a ratione non pendent; tum quia interdum actus huiusce appetitus ex apprehensione sensitiva *subito concitatur*, ac proinde rationis regimen antevertit [7].

---

1) I, q. LXXXI, a. 2 c.
2) Cf s. Thom., *In lib. III Sent.*, Dist. XXVI, q. I, a. 2 *sol.*
3) I, q. LXXXI, a. 3 c.
4) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXVI, a. 3 ad 13.
5) Cf s. Thom., *Op. cit.*, q. XXV, a. 4 ad 4; et 1ª 2ae, q. XXX, a. 3 ad 3.
6) *In lib. III Sent.*, Dist. XII, q. I, a. 1 *sol.*
7) 1ª 2ae, q. XVII, a. 7 c. Cf s. Aug., *lib. De Fide, et Symbolo*, c. 10, n. 23.

ARTICVLVS TERTIVS

De notione appetitus rationalis, sive de voluntate, eiusque diversis actibus

336. Appetitus rationalis, seu inclinatio ad prosequendum bonum, quod ratione apprehenditur, uti ante diximus, proprius est hominis, quia hic vi intelligendi pollet. Iam haec facultas ea est, quae *voluntas* nuncupatur. « Voluntas, inquit s. Thomas, est appetitus quidam rationalis [1] ». Bonum, quod *ratione apprehenditur*, quodque obiectum voluntatis dicitur, est bonum *absolute*, sive, ut aiunt, *universe* acceptum; siquidem « universale est illud, quod proprie a ratione apprehenditur [2] ». Hinc scite sanctus Doctor: « Obiectum proprium voluntatis est bonum absolute [3] ». Ex eo, quod voluntas bonum universe spectatum prosequitur, efficitur, ut ipsa non ad hoc, vel ad illud determinatum bonum inclinet, sed ad quodlibet ens inclinare possit [4]; quia omne ens ex eo, quod est, particeps communis rationis boni est. Praeterea, ea verba *ratione apprehensum* illud sibi volunt, bonum, cui voluntas adhaeret, ita percipi, ut in eo ipsa ratio bonitatis, sive convenientiae, quam cum appetentis natura habet, deprehendatur [5]. « Considerandum est, ad rem subdit idem Aquinas, quod obiectum movens voluntatem est obiectum conveniens apprehensum; unde si aliquod bonum proponatur, quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem [6] ».

337. Haec notio, sive, ut aiunt, definitio voluntatis, quam post Platonem [7], Aristotelem [8], nobilioresque Scholasticos Leibnitius propugnavit [9], a plerisque nuperis philosophis reiicitur. Re vera Waddigton-Kastus [10], Frankius [11], Garnierius [12], Saissetus [13], et, ne cunctos nominemus, Chaignetus [14], contendunt aliud esse appetitum rationalem, aliud vero voluntatem, et Platonem, in primisque Aristotelem

---

1) 1^a 2^{ae}, q. VIII, a. 1 c.
2) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXV, a. 1 c.
3) Ibid. ad 6.
4) *Op. cit.*, q. XXIV, a. 7 c.
5) Cf p. 372.
6) *Qq. dispp.*, *De malo*, q. VI, a. un. c.
7) Ll. citt. — 8) *Ethic.*, lib. II, c. 3.
9) *Théod.*, part. 3, passim.
10) *De l' ame humaine*, c. 5, sect. 2, p. 459, Paris 1862, et *Psychol. d'Arist.*, part. 2, c. 8, p. 370, Paris 1848.
11) Frank, *Diction. philos.*, art. *Appetit*, vol. I, p. 166, Paris 1844.
12) *Traité* etc., lib. V, c. 1, § 1, et 3, t. I, p. 219 sqq.
13) Saisset, *Diction. phil.*, art. *Liberté*, t. III, p. 561 sqq.
14) Chaignet, *Psych. de Platon*, part. 2, c. 6, p. 389, Paris 1862.

vehementer reprehendunt, quod unum cum altera confuderint. His praeiverant Storchenavius [1], Galluppius [2], Dmwoskius [3], aliique, qui viam a Storchenavio tritam institerunt. Unicum rationis momentum, cui innituntur, illud est, quod, si voluntas cum appetitu rationali confundatur, de eius libertate actum est; nam, cum omnis appetitus sit necessarius, voluntas, si quaedam species appetitus esse dicatur, necessaria dicenda est. At nos omnino negamus omnem appetitum esse necessarium; quia appetitus rationalis ex eo, quod est rationalis, est liber, cum ratio, ut mox ostendemus, sit *radix* libertatis, sive in causa sit, cur voluntas libertate gaudeat.

338. Saissetus autem illud etiam turpiter peccavit, quod obiectum voluntatis non semper esse bonum, sed interdum etiam malum contendit; quia voluntas interdum versus malum, prout malum est, ferri videtur [4]. Eius error ex eo repetendus est, quod bonum verum, seu *reale*, a bono fucato, sive, ut aiunt, *adparente* non distinxit. Voluntas enim interdum fertur in aliquid, veluti bonum, quod re vera malum est, quia intellectus illud ipsi veluti bonum exhibet. Quare nos statuimus obiectum voluntatis esse omne illud, quod intellectus veluti bonum apprehendit, non vero omne illud, quod in se bonum est. Apposite s. Thomas: « Dicendum, quod, cum obiectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo iudicandum est de obiecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensione. Et ideo . . . quandoque voluntas est alicuius, quod apprehenditur ut bonum, et tamen non est vere bonum [5] ».

339. Ex doctrina, quam circa obiectum voluntatis statuimus, haec facile colliguntur.

1° Quoniam intellectus ipsam voluntatem, eiusque actus veluti quoddam bonum apprehendere potest, voluntas se ipsam, suosque ipsos actus velle potest. « Voluntas, s. Thomas ait, vult se velle, et diligit se deligere [6] ». Quapropter, sicut intellectum ex eo, quod se,

---

1) Storchenau, *Inst. Met.*, lib. III, *Psych.*, p. I, sect. III, c. 1, § 107, Schol. 2, p. 116 sqq, Venetiis 1794.

2) *Lezz.*, lez. XCII, p. 307 sqq.

3) *Inst. Phil.*, vol. I, p. 290-291, Romae 1843.

4) *Dict. phil.*, art. cit., p. 507.

5) 1ª 2ae, q. XIII, a. 5 ad 2. Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVIII, a. 1, q. I *ad arg.*

6) *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 5 ad 3. Aquinati praeluserat s. Augustinus his verbis: « Noli ergo mirari, si ceteris per liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per eam ipsam uti nos posse; ut quodammodo se ipsa utatur voluntas, quae utitur ceteris, sicut se ipsam cognoscit ratio, quae cognoscit et cetera »; *De lib. arb.*, lib. II, c. 19, n. 51.

suosque actus intelligendi vi pollet, potentiam reflexivam esse dicimus [1], idem de voluntate dicamus oportet.

2° Voluntatis obiectum non solum in *fine* [2], sed etiam *in mediis ad finem* consistit [3]; namque quidquam ex eo ipso, quod tamquam medium ad finem assequendum iudicatur, rationem congruentiae cum subiecto ipsum appetente adquirit. Cum vero medium ad finem non per se, sed prout ad assecutionem finis ducit, appetitur, medium dicitur *volitum secundarium*, finis autem *volitum principale*, et *causa volendi* [4]; puta velle sanitatem est causa, cur aliquis ambulare velit [5]. Rursus, quoniam quaeri potest causa, propter quam ipsos fines volumus, idcirco, ne progressus causarum sine principio existere dicatur, finis admittendus est, qui, cum ad alium referri non possit, simpliciter, et absolute propter se appetitur, et rationem continet, cur cetera omnia appetantur. Hic *finis ultimus* nuncupatur [6].

3° Denique ex eo, quod voluntatis obiectum est bonum universe spectatum, intelligere licet, cur voluntas, secus ac appetitus sensitivus, in concupiscibilem, et in irascibilem non distinguatur. Et sane, sicut ex diversis colorum speciebus diversae facultates videndi non efficiuntur, quia visus ad colorem, non prout albus, vel niger est, sed prout color est, spectat; ita diversae rationes boni, si spectentur, prout diversae sunt, diversas facultates, sin, prout in communi ratione boni conveniunt, ad unam, eamdemque facultatem pertinent. Atqui bonum secundum communem rationem ad voluntatem, et secundum diversas particulares rationes ad appetitum sensitivum spectat. Ergo appetitus sensitivus, non vero voluntas in diversas facultates distinguitur [7].

340. Iam ad voluntatis actum explicandum progrediamur. Actus voluntatis, uti iam innuimus, ita a voluntate elicitur, ut praeviam cognitionem obiecti, tamquam finem, seu terminum, ad quem ipse refertur, expostulet. Quapropter ita definitur: *Actio ab interno principio procedens cum cognitione finis* [8]. Illa verba, *ab interno principio procedens*, actum voluntatis, hoc est, *voluntarium* fieri ex propria voluntatis inclinatione significant. Illa autem verba, *cum cognitione finis*, denotant actionem *voluntariam* in obiectum ferri, quod veluti

---

1) Cf p. 367-368. — 2) Cf p. 370, not. 7.

3) $1^a\ 2^{ae}$, q. VIII, a. 2 c.

4) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXIII, a. 1 ad 3.

5) Cf *Cont. Gent.*, lib. I, c. 74, n. 3.

6) $1^a\ 2^{ae}$, q. I, a. 4 c.

7) Cf s. Thom., I, q. LXXX, a. 5 c., et *In lib. III Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 1, *sol.* 3 c., et ad 4.

8) Cf s. Thom., $1^a\ 2^{ae}$, q. VI, a. 4 c., et s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXII, a. 11, q. 3 *ad arg.*

finis, seu veluti id, ad quod actio spectat, et cuius gratia ipsa fit, apprehenditur [1].

341. Quae cum ita sint, facile est intelligere, qua ratione voluntarium *involuntario*, et *non voluntario* opponatur, et quid inter *voluntarium*, et *spontaneum* intersit. Quod ad primum attinet, *involuntarium* dicitur illud, quod a voluntate non solum non pendet, sed etiam huius inclinationi repugnat. Id autem evenire potest 1° per *violentiam* sive *coactionem*, hoc est, ex eo quod actio ab exteriori principio oritur, obsistente voluntate [2]; cuiusmodi est motus illius, qui ab equo rapitur, ut in vincula coniiciatur; 2° propter errorem, qui dicitur *antecedens*, hoc est, ex eo quod aliquid agitur propter errorem, in quem voluntas nullam partem agit [3], et qui si deesset, actio illa numquam exerceretur; cuiusmodi est actio illius, qui, dum feram in sylva occidere putat, amicum in illa latentem re ipsa occidit [4]. *Non voluntarium* autem dicitur illud, quod a voluntate non proficiscitur, sed tamen voluntas nihil ad ipsum amoliendum agit. « Aliquid est, ad rem inquit s. Bonaventura, respectu cuius voluntas non habet rationem causae, nec repugnantiae [5] ». E. g., *non voluntarii* sunt actus facultatum vegetantium; hi enim, cum sine ulla praevia cognitione fiant, a voluntate non proficiscuntur, nec tamen voluntas ipsis adversatur. Item *non voluntaria* est actio illa, quae propter errorem *concomitantem* exeritur, hoc est, per errorem, in quem voluntas nihil agit, sed ita comparatur, ut, etiamsi error deesset, in illam actionem rumperet. Huius generis est actio illius, qui, cum inimici mortem meditetur, illum inter venandum occidit, putans occidere feram. Huiusmodi actus dici nequit *involuntarius*, quia voluntati non repugnat; sed dicendus est *non voluntarius*, « quia non potest esse actu volitum, quod ignoratum est [6] ». Itaque *involuntarium* positive *vo-*

---

[1]) Cf s. Thom., ibid., a. 1 c.

[2]) « Sicut in rebus, inquit s. Thomas, quae cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam: ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem; quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturale; et similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse involuntarium »; 1ª 2ae, q. VI, a. 5 c. Diximus autem, *obsistente voluntate*; nam, ut idem sanctus Doctor advertit, actus dici non potest violentus, si subiectum, in quo fit, vi et inclinatione sua in praesentia illi non repugnet; siquidem, cum subiectum actui illi non resistit, profecto confert in ipsum aliquid, nimirum potentiam saltem passivam, seu capacitatem ipsum recipiendi; ibid. ad 2.

[3]) Error, ad quem voluntas nullo modo concurrit, est ille, qui *invincibilis* appellatur, hoc est, ille, qui eiusmodi est, ut oppositae cognitionis comparandae nulla moralis diligentia praetermissa fuerit.

[4]) Cf s. Thom., 1ª 2ae, q. VI, a. 8 c.

[5]) *In lib. I Sent.*, Dist. VI, dub. 3.

[6]) 1ª 2ae, q. VI, a. 8 c.

luntario opponitur, sed *non volontarium* in mera voluntarii negatione consistit.

342. Iam voluntas, prout ad non voluntarium, atque involuntarium refertur, aliquid *non velle*, aut *nolle* dicitur. Discrimen inter *non velle* et *nolle* dilucide a s. Thoma explicatur hoc modo: « Differt *nolo*, et *non volo*, quia, cum dicitur *non volo*, negatur actus, et ideo opponitur sicut negatio ad affirmationem; sed in hoc verbo *nolo*, et in toto condeclinio eius remanet actus voluntatis, et negatio fertur ad nolitum. Unde sensus est, *nolo hoc*, idest, volo hoc non esse [1] ». Ex quo patet *nolle*, si non ad obiectum, sed ad ipsum actum voluntatis referatur, esse aliquid voluntarium, siquidem significat velle non aliquid. « Utrumque, ait idem sanctus Doctor, *velle* et *nolle*, est affirmativum, actu voluntatis in utroque affirmato [2] ».

343. Ad alterum quod spectat, discrimen inter *voluntarium*, et *spontaneum* oritur ex eo, quod cognitio, quae actui praecedit, perfecta, aut imperfecta est. Spontanea dicitur actio, quae ab interno quidem principio proficiscitur, praevia cognitione, qua apprehenditur quidem obiectum; sed non cognoscitur relatio inter obiectum, atque actionem, quae ordinem ad illud habet. Voluntaria autem, si praevia cognitio eiusmodi est, « ut non solum apprehendatur res, quae est finis, sed etiam cognoscatur ratio finis, et proportio eius, quod ordinatur ad finem [3] ». Quamobrem notio *spontanei* latius patet, quam notio *voluntarii*, sive, quod idem valet, *voluntarium* est quaedam species *spontanei*; nam *spontaneitas* in appetitu etiam sensili sine concursu voluntatis locum habet, et actionibus quoque brutorum attribuitur. E. g., canis, audita heri voce, sua sponte ad eum accedere dicitur [4].

344. Iamvero actus voluntarius in *elicitum*, atque *imperatum* praecipue distinguitur. Actus eliciti sunt, qui per se ad voluntatem pertinent, ab eaque tamquam actiones eius propriae immediate producuntur. Imperati dicuntur illi, qui per alias facultates a voluntate motas perficiuntur, ita ut ad voluntatem spectent non prou ab ipsa producuntur, sed prout ipsa alias potentias ad actus sibi proprios exercendos movet. « Actio humana, inquit s. Thomas, dupliciter dicitur voluntaria. Uno modo, quia imperatur a voluntate, sicut ambulare, vel loqui; alio modo, quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle [5] ».

---

1) *In lib. I Sent.*, Dist. VI, *Expos. text.*

2) *Ibid.*, Dist. XLVI, q. I, a. 4 ad 2. Cf 1^a 2^{ae}, q. cit., a. 3 ad 2, et s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. XXIV, part. I, dub. 2.

3) 1^a 2^{ae}, q. cit., a. 2 c.

4) Actus, qui *spontanei* dicuntur, s. Thomas *imperfecte voluntarios* appellat. Vid. *ibid.*, loc. cit.

5) 1^a 2^{ae}, q. I, a. 1 ad 2. « Hoc interest, alibi ait, inter elicere actum,

Ut autem actuum, qui imperati appellantur, natura clarius perspiciatur, cum eodem sancto Doctore observandum est, *imperare* ad rationem pertinere, ita tamen ut quidam voluntatis actus ipsi praecedat. Et sane *imperare* est actus rationis. Nam ille imperare dicitur, qui aliquem ad quidquam agendum ordinat, ei indicando, vel denuntiando, ut illud faciat. Atqui rationis est tum ordinare unum ad aliud, quia hoc idem est, ac unum cum alio conferre; tum denuntiare, quia denuntiatio nihil aliud est, quam quaedam manifestatio. Ergo imperium proprie ad rationem pertinet. Hoc autem rationis imperium praeviam actionem voluntatis expostulat. Nam cum voluntas, ut mox dicemus, primo potentias animae ad exercitationem actus moveat, ipsa est veluti primum movens, ratio autem veluti secundum movens; atqui secundum movens non movet, nisi virtute primi moventis; ergo ratio nonnisi ex voluntatis virtute imperare potest [1].

ARTICVLVS QVARTVS

Utrum voluntas humana libertate gaudeat, inquiritur

345. Iam age illa maximi momenti controversia discutienda nobis est, utrum, necne humana voluntas libertate gaudeat. Libertas humana, prout hic a nobis spectatur, nihil aliud est, quam quaedam voluntatis proprietas, per quam ipsa in suis actibus exerendis a necessitate est immunis. Duplex autem, cum de libertate voluntatis humanae quaestio est, distinguitur necessitas, scilicet *externa*, atque *interna*. Necessitas externa, sive *coactio*, ut iam diximus [2], est quae alicui contra propriam ipsius inclinationem ab externo principio infertur. Necessitas autem interna in quadam propensione consistit, qua agens ad aliquid prosequendum ex propria sua natura impellitur, unde *necessitas naturae* etiam appellari solet [3]. Hinc duplex libertas distingui solet, hoc est, libertas *a coactione*, et libertas *a necessitate naturae*. Illa tantummodo externam vim excludit, qua voluntas hominis invita, ac reluctans contra propensionem suam ad actus impelli possit. Haec autem excludit quamcumque vim tum externam, tum internam, ita ut voluntas actuum suorum prorsus domina sit; unde etiam *libertas arbitrii*, vel *liberum arbitrium* appellari solet.

---

et imperare, quod habitus, vel potentia elicit illum actum, quem producit nullo mediante; sed imperat actum, qui producitur mediante potentia, vel habitu inferiori circa obiectum illius potentiae » (*In lib. III Sent.*, Dist. XXVII, q. II, a. 4, *sol.* 3 c.). Huiusmodi actus imperatos innuere voluit s. Augustinus his verbis: « Imperat animus, ut moveatur manus, et tanta est facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium »; *Conf.*, lib. VIII, c. 9, n. 21.

[1]) Cf s. Thom., 1^a 2^{ae}, q. XVII, a. 1 c.

[2]) Cf p. 382. — [3]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 5 c.

346. Voluntatem in singulis actibus sui propriis, et intrinsecis esse liberam a coactione adeo clarum est, ut fere demonstratione non egeat. Et sane, actus proprius voluntatis in eo consistit, quod voluntas in aliquid inclinet, perinde ac quidquam naturale alicui rei esse dicitur, si inclinationi naturae eius consentaneum est. Contra ea, aliquid per coactionem fieri dicitur, si inclinationi voluntatis adversatur [1]. Quo praemonito, si actus voluntatis a quadam vi extrinseca cogeretur, ipse secundum, et contra inclinationem voluntatis simul esset [2]. Atqui aliquid secundum, et contra inclinationem voluntatis fieri repugnat. Ergo actus voluntatis a vi quadam extrinseca cogi repugnat. Rationi intima cuiusque experientia suffragatur; siquidem quisquis vel plebeius conscius sibi est se a nulla vi extranea impelli posse, ut velit, quod non vult, aut nolit, quod vult.

347. Diximus autem voluntatem *in singulis actibus sui propriis* libertate a coactione gaudere; nam in actus, qui a voluntate imperantur, et sine membris corporis perfici nequeunt, violentia quidem inferri potest; non quod ipsi actus, qui a voluntate promanant, efficiuntur coacti, sed quod « membra corporis impediri possunt, ne voluntatis imperium exequantur [3] ». Sume, e. g., aliquem ad supplicium, vel carceres trahi; certe tota trahentis vis, et coactio numquam efficient, ut ille velit supplicium, aut carceres, aut nolit id, quo opus est, ut ad supplicium, vel carceres non trahatur. « Potest homo, ad rem inquit s. Thomas, per violentiam trahi, sed quod hoc sit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiae [4] ». Quod si reus aliquando supplicíorum immanitate defatigatus crimen ab se patratum confitetur, voluntas eius revera non cogitur. Namque, cum reus istam confessionem tamquam finiendis tormentis opportunam instar boni apprehendat, ipsam re ipsa vult; quia « voluntarium, subdit idem s. Thomas, est non solum quod propter seipsum volumus, ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus, ut propter finem [5] ». Hinc fit, ut reus, etiamsi permulta, et exquisita patiatur tormenta, tamen possit numquam ad illam confessionem animum inducere, si nullam boni rationem in ea deprehendat [6].

---

[1]) Cf p. 382, not. 2.

[2]) Cf s. Thom., q. LXXXII, a. 1, c., et *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 5 c. Idem argumentum s. Anselmus his paucis complexus est: « Invitus nemo potest velle, quia non potest velle nolens velle »; *De lib. arb.*, c. 6. Cf s. Aug., *Lib. de duabus anim. contr. Manich.*, c. 10, n. 14.

[3]) $1^a\ 2^{ae}$, q. VI, a. 4 c.

[4]) *Ibid.*, loc. cit. Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, p. 2, a. 1, q. 4 *resol.*

[5]) *Ibid.*, q. cit., a. 6 ad 1.

[6]) Ex pluribus, quae hac de re s. Bonaventura fuse exposuit, haec pauca exscribimus: « Per oblationem alicuius rei amatae, vel ablationem potest

348. Ast illud diligentius inquirendum est, utrum libertas arbitrii quoque voluntati humanae concedenda sit; haec enim post quosdam antiquos philosophos a cunctis recentis aetatis impiis, atheisque ei denegata fuit. Huius nefarii erroris Stoici, et maxime antiquiores, accusati sunt; quia horum solemne pronuntiatum fuit: *omnia fato fieri* [1]. Enimvero, admissa fati theoria, intelligi non potest, quo pacto libertas voluntatis humanae cum illa componatur. En quomodo Quintus frater e Stoicorum sententia apud Tullium fatum definivit: « Fatum autem id appello, quod Graeci εἱμαρμένην, id est, ordinem, seriemque caussarum, cum causa causae nexa rem ex se gignat. Ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna. Quod cum ita sit, nihil est factum, quod non futurum fuerit: eodemque modo nihil futurum, cuius non caussas id ipsum efficientes natura contineat [2] ». Cuius sententiae ratio in eo agnoscenda est, quod Stoici senserunt Deum esse *ignem artificiosum*, qui omnem mundum pervadit, et permeat, omniaque, quae in mundo fiunt, modo legibus elementorum consentaneo ex se gignit, atque animas humanas non esse aliud, quam ignis illius divini particulas. Inde deduxerunt omnes, quae in mundo fiunt, mutationes, ipsasque volitiones animae humanae esse effectus *sponte* profluentes ex naturali colligatione causarum, cuius principium est Deus, sive *ignis artificiosus* mundum pervadens [3]. Iam, si omnia, quae in mundo fiunt, *sponte*, sed *necessario* ex causarum connexione fiunt, liquet animam esse causam spontaneam quidem, sed necessariam suarum volitionum, et Chrysippum, aliosque recentiores Stoicos operam suam abusos esse, eo quod, ut mox dicemus, fatum cum libertate voluntatis humanae conciliare studuerunt.

349. Inde omnes, qui liberum arbitrium homini denegarunt, *Fatalistae* nuncupati fuere. Omissis quibusdam priorum Ecclesiae saeculorum haereticis, paucisque mediae aetatis philosophis, necnon Lutheranis, ac aliis Pseudoreformatis, qui hominem ob peccatum originale libero arbitrio expoliatum fuisse autumant, inter recentes

---

induci (voluntas) ad consentiendum in aliquid multum efficaci persuasione, per quem modum idololatrae tentabant sanctos Martyres consentire in idololatriam, modo promittendo delectabilia, modo infligendo tristia. Ista tamen inductio longe distat a coactione, sicut probat ipse exitus, quia nec blandimentis allici, nec tormentis terreri adeo potuerunt, ut a veritate iustitiae mutarentur »; *Op. cit.*, loc. cit. Cf *ibid. ad arg.*

[1]) Cic., *De Fato*, c. 15; Plut., *De Stoic. repug.*, c. 45, et 46; Laert., lib. VII. segm. 149.

[2]) *De Divinat.*, lib. I, c. 55. Cf *De Nat. Deor.*, lib. I, c. 20, et lib. III, c. 6; Plut., *De placit. phil.*, lib. II, c. 27.

[3]) Cic., *de Nat. Deor.*, lib. I, c. 14, et lib. II, c. 22; Seneca, *De Benef.*, lib. IV, c. 7; Laert., lib. VII, segm. 148.

Spinosa, sicut pantheismum Stoicorum, diversa licet forma indutum, ita eorum fatalismum instauravit. Ipse, quoniam putavit animas esse quosdam modos, quibus infinita cogitatio Dei se in mundo necessario evolvit, cohaerenter docuit animam humanam ad volendum non a se ipsa, sed a causa determinari, atque hanc causam rursus ab alia, et sic in infinitum [1], idque necessario evenire, quia omnia ex Dei natura necessario consequuntur [2]. Haec theoria Spinosae, si non semper verbo, certe re probata est cunctis nuperis pantheistis Germaniae, qui pleraque spinosianae doctrinae portenta exsuscitarunt. Nam, si anima humana est, ut Schellinghius voluit, ipsum Absolutum, quod sub forma *spiritus* naturaliter se evolvit; vel, ut placuit Heghelio, tertium momentum evolutionis Ideae, in quo conscientiam sui adquirit, certe omnes volitiones animae non aliud, quam modi necessarii evolutionis Absoluti, sive Ideae esse possunt [3].

350. Praeter pantheistas, libertas voluntatis humanae adversarios habuit omnes impios Angliae, Hollandiae et Galliae Scriptores saec. XVII, et XVIII, puta Hobbesium, Collinsium, Bayleum, Helvetium, Lametrium, aliosque multos. Nam, quoniam, sublata voluntatis humanae libertate, omnis religio pessumdatur, ipsaque societas corruit, nihil magis illis, aliisque eiusdem furfuris impiis cordi fuit, quam ut illius notionem vel corrumperent, vel aperte tollerent.

351. Antequam contra omnes hosce fatalistas liberum arbitrium voluntati vindicemus, eius naturam, sive, ut hodie dici solet, notionem clarius declaremus oportet.

Liberum arbitrium in libertate a coactione consistere nequit. Nam liberum arbitrium expostulat, ut voluntas volitionibus suis pro iure suo utatur. Iam id libertas a coactione haud praestat. Et sane, quoniam libertas a coactione in eo consistit, quod voluntas lubenter aliquid vult, quin a quadam vi extrinseca ad id impellatur, voluntatem a necessitate naturali immunem haud reddit. Atqui anima, cum ex necessitate naturali ad aliquid agendum impellitur, volitionibus suis pro suo iure uti non potest; siquidem, cum natura sit primum in re, necessitas, quae ex ipsa natura voluntatis exurgit, impedit quominus haec actus suos ad suum nutum paratos habeat. Ergo liberum arbitrium in libertate a coactione consistere non potest.

---

1) « In mente nulla est absoluta, sive libera voluntas; sed mens ad hoc, vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum »; *Ethic.*, pars II, prop. XLVIII, *Opp.*, t. II, p. 121, ed. cit.

2) « . . . . omnia inevitabili necessitate ex Dei natura sequi concipio »; *Epist.* XXIII, *Opp.* t. I, p. 512, ed. cit.

3) De his alibi. Interea videsis Amandum Saintes, *Hist. de la vie, et des ouvrages de Spinosa*, c. 21 sqq, Paris 1842.

352. E contrario, quoniam libertas arbitrii, uti iam diximus, immunitatem a quavis necessitate naturali per se expostulat, ipsa efficit, ut voluntas actibus suis dominetur, proindeque illius inclinatio in aliquid non ex naturae constitutione, sed ex propria electione determinetur [1]. Hinc liberum arbitrium nonnisi in potestate aliquid eligendi consistit. « Proprium liberi arbitrii, inquit s. Thomas, est electio [2] »; atque alibi: « Liberum arbitrium nominat illam potentiam, cuius proprie actus est eligere [3] ».

353. Ex his illud etiam perspicitur, ad essentiam libertatis arbitrii quamdam *indifferentiam* pertinere, ita ut qui libere agit, non sit determinatus ad unum, sed, dum unum agit, aliud quoque agere possit. Et sane, « eorum, quae non possunt, nisi sic esse, principium natura est [4] », quia « natura determinata est ad unum [5] ». Atqui eorum, quae ex libertate arbitrii fiunt, principium non est natura, quia libertas arbitrii immunitatem a necessitate naturae expostulat. Ergo proprium libertatis arbitrii est esse « principium eorum, quae possunt sic, vel aliter esse [6] ». Quapropter libertas arbitrii a philosophis *libertas indifferentiae* etiam appellatur.

354. Quod si indifferentia essentiam libertatis arbitrii constituit, consequens est pugnantia secum illos Philosophos effutire, qui veram libertatem dari posse contendunt, quin absoluta necessitas, quae voluntatem ad actum determinet, amoveatur. Ut unum, vel alterum exemplum afferamus, in primis nobis occurrit Iansenius. Hic docuit voluntatem ad illud, quod delectabilius est, necessario trahi, et nihilominus esse prorsus liberam, quia erga illud propensione naturali allicitur [7]. Ast ipse volitiones naturales cum liberis turpiter confudit. Enimvero haud negamus nos id, ad quod naturaliter inclinamur, lubentissime velle; sed contendimus ex eo ipso, quod haec volitio ab ipsa natura determinatur, proprie liberam non esse; siquidem, ut inquit s. Thomas, « dominium, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius potestate est velle, vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum [8] ». Id s. Agustinus docuit,

---

[1]) « Liber dicitur, ait sanctus Doctor, qui causa sui est »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, q. I, a. 2 ad 4. Et alibi: « Ex hoc liberum arbitrium in homine dicitur, quod hoc modo se habet eius animus, ut sui actus liberam potestatem habeat »; *ibid.*, Dist. XXIV, q. I, a. 1 ad 1. Cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. II, a. 3 c.

[2]) I, q. LXXXIII, a. 3 c.

[3]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, q. I, a. 1 *sol.*

[4]) I, q. XLI, a. 2 c. — [5]) *Ibid.* — [6]) *Ibid.*

[7]) *De gratia Christi*, lib. VII, passim.

[8]) *Cont. Gent.*, lib. I, c. 68. « Sumus domini, alio in loco scribit, nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc, vel illud eligere »; I, q. LXXXII, a. 1 ad 3.

ubi ait: « Cesset libertas, ubi necessitas, et natura dominantur [1] »; et alibi: « Voluntas nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate [2] ».

355. Praeterea occurrit nobis Cousinus, qui postquam actiones nostras in illas, quae cum praevia momentorum ponderatione, et in illas, quae sine illa fiunt, divisit, atque illas *voluntarias*, has autem *spontaneas* esse dixit, docuit utrasque quidem esse liberas, sed maxime spontaneas, quia hae statum sanctitatis in homine constituunt [3]. Cousino Saissetus [4] adstipulatus est; at Waddingtonus-Kastus [5], aliique, omissa theoria cousiniana de statu sanctitatis humanae, tuentur necesse non esse, ut deliberatio semper actui voluntatis praecedat, quia experientia compertum est nos non raro aliquid velle, quin de illis deliberemus. Ast hi omnes graviter hallucinantur. Nam, quin ad essentiam libertatis in se spectatae momentorum consultatio, seu deliberatio non expostuletur, dubitandum certe non est; huiusmodi enim deliberatio ex defectu cognitionis oritur [6]. At vero, si libertas, prout homini convenire potest, accipiatur, ipsa deliberationem necessario expostulat. Et sane libertas, uti iam diximus, in electione, seu, ut hanc definivit s. Thomas, in *praeacceptione unius respectu alterius* consistit [7]; haec autem electio, uti ex se patet, non circa finem, sed circa media ad finem versari potest. « Voluntas, inquit idem sanctus Doctor, dupliciter potest considerari, vel secundum quod est intendens, prout in ultimum finem fertur; vel secundum quod est eligens, prout fertur in obiectum proximum, quod in finem ultimum ordinatur [8] »; unde « eligere est actus voluntatis, secundum quod ratio proponit ei bonum, ut utilius ad finem [9] ». Atqui homines relationem mediorum ad finem nonnisi per ratiocinationem, ac proinde per deliberationem cognoscere possunt. Ergo deliberatio est accidens necessarium libertatis humanae. « Dicendum, ait, quod accidit electioni, quod sequatur inquisitionem, ex eo scilicet, quod est in tali natura, quae eorum, quae sunt ad finem, sine inquisitione cognitionem

---

1) *De lib. arb.*, lib. III, c. 1, n. 1.

2) *Ibid.*, lib. cit., c. 3, n. 8; cf *De Sp. et litt.*, c. 31, n. 53

3) Vid. *Fragm.*, Prèf. à la 1e ed., *Oeuvr.*, t. II, p. 24-36, Bruxelles 1841.

4) Saisset, *Diction. phil.*, art. *Liberté*, t. III, p. 568, ed. cit.

5) *De l' ame humaine*, c. 5, sect. 2, p. 457, Paris 1862.

6) « Electio, inquit s. Thomas, praesupponit consilium ratione iudicii, vel sententiae. Unde, quando iudicium, vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio »; $1^a\ 2^{ae}$, q. XIX, a. 4 ad 1.

7) $1^a\ 2^{ae}$, q. XIII, a. 2 c.

8) *In lib. II Sent.*, Dist. XL, q. I, a. 2 *sol.* Brevius alibi: « Sicut intentio est finis, ita electio est eorum, quae sunt ad finem »; $1^a\ 2^{ae}$, q. XIII, a. 4 c. Cf I, q. LXXXIII, a. 4 c.

9) *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XXII, a. 15 c.

non habet [1] ». Et rursus: « Dicendum, quod ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus [2] ». Quapropter actiones illae, quas Cousinus appellat *spontaneas*, nulla ratione liberae dici queunt. Nam, cum actiones spontaneae etiam brutis conveniant, ipsae perfecte voluntariae esse non possunt [3]; tantum abest, ut omnium maxime liberae sint.

356. Quandoquidem vidimus quamdam indifferentiam ad rationem liberi arbitrii pertinere, advertendum quoque est ipsam posse versari vel circa ipsum actum, quatenus voluntas potest velle, vel non velle; vel circa obiectum, quatenus voluntas hoc, vel eius oppositum, vel aliud quidpiam velle potest. Illa dicitur *indifferentia quoad exercitium*, seu *contradictionis*; haec autem, si obiecta sint tantum diversa, vocatur *indifferentia specificationis*, sin opposita sint, *indifferentia contrarietatis*. Quoniam autem indifferentia libertatem arbitrii constituit, consequens est libertatem arbitrii versari posse vel circa hoc, quod in potestate voluntatis sit elicere, vel non elicere aliquem actum, puta *amare*, aut *non amare aliquid*; vel circa hoc, quod possit velle aliquid obiectum, aut eius oppositum, aut quidpiam aliud [4]. Libertas, si prima ratione spectetur, *contradictionis*, vel *exercitii*; sin altera, *specificationis*, quoties obiecta sunt simpliciter diversa, et *contrarietatis*, quoties obiecta sunt sibi invicem opposita.

357. Praeterea indifferentia considerari etiam ex illa parte potest, quatenus actiones ad ultimum finem spectant, hoc est, « in quantum voluntas potest appetere id, quod secundum veritatem in debitum finem ordinatur, vel secundum apparentiam tantum [5] ». Si indifferentia ex hac parte consideretur, inde illa libertas exurgit, quae in potestate recte, aut prave agendi consistit. Hanc innuit idem sanctus Doctor, ubi ait: « Libertas voluntatis considerabitur . . . et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum, et malum [6] ».

358. Quae cum ita se habeant, duo facile intelligere licet. Primum est, quod ad essentiam libertatis constituendam non alia indifferentia requiritur, quam quae *contradictionis* vocatur. Re quidem vera non aliud ad libertatis essentiam constituendam expostulatur, quam quod voluntas sui iuris esse, et dominium in suas actiones exercere queat. Atqui voluntas, ut s. Thomas, post s. Augustinum [7], monuit, etiamsi non possit agere contrarium, vel quidpiam aliud, tamen,

---

[1]) *In lib. I Sent.*, Dist. XLI, a. 1 ad 1.

[2]) 1ª 2ae, q. VI, a. 2 ad 2.

[3]) Cf p. 383.

[4]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 6 c.

[5]) *Ibid.* — [6]) *Ibid.*

[7]) « Hoc quisque, scribit sanctus Doctor, habere in potestate dicitur, quod si vult, facit; si non vult, non facit »; *De sp. et litt.*, c. 31, n. 53.

dummodo actiones suas possit elicere, vel ab eis abstinere, sui iuris est, et in actiones ipsas dominium exercet [1]. Ergo illa indifferentia, quae *contradictionis* dicitur, ad libertatis essentiam constituendam sufficit.« Hoc est essentiale libero arbitrio, Aquinas inquit, ut possit facere, vel non facere [2] ».

359. Alterum est, quod ad naturam liberi arbitrii indifferentia recte, vel prave agendi non requiritur. « Ad rationem liberi arbitrii, subdit Aquinas noster, non pertinet, ut indeterminate se habeat ad bonum, vel ad malum [3] ». Et sane, si huiusmodi indifferentia ad naturam libertatis constituendam opus esset, peccandi potestas ad essentiam libertatis pertineret; atqui absurdum est consequens [4]; ergo absurdum et antecedens. Minor ex eodem sancto Doctore demonstratur hunc in modum: Ad libertatis naturam illud pertinere non potest, quod cum fine, ad quem ea destinatur, adversa fronte pugnat; atqui potestas peccandi fini libertati hominis praestituto, nempe, ut ad consecutionem finis cunctas vires suas intendat, omnino adversatur; ergo potestas peccandi ad rationem liberi arbitrii pertinere non potest [5]. Ex quo patet tantum abesse, ut potestas peccandi ad essentiam libertatis spectet, ut vitium eius existimanda sit; nam quidquid a fine, ad quem destinatur, deficit, in vitium profecto incurrit. Id similitudine ab intellecta petita s. Thomas perbelle declaravit his verbis: « Liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea, quae sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem, quod ad virtutem intellectus pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data; sed quod in aliquam conclusionem procedat, praetermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde, quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius; sed quod eligat aliquid, divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis [6] ».

360. Hisce praestitutis, licet modo nobis inquirere, an sit in homine libertas indifferentiae. In primis, voluntas circa bonum uni-

---

[1]) Spiritualis substantia, secundum s. Thomam, domina est actus sui, quia in ea existit agere et non agere; *Contra Gent.*, lib. II, c. 47.

[2]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIII, q. I, a. 1 *sol.*

[3]) In cit. *lib. II Sent.*, Dist. XXV, q. I, a. 1 ad 2.

[4]) Celebre hac de re est illud s. Anselmi: « Nec libertas, nec libertatis pars est peccandi potestas »; *De lib. arb.*, c. 1.

[5]) *In lib. II Sent.*, loc. cit.

[6]) I, q. LXII, a. 8 ad 3. Hinc sanctus Doctor alibi docet potestatem peccandi non esse libertatem, nec partem libertatis, sed *aliquod signum libertatis*, sicut aegritudo est signum vitae; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 6 c. Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, p. I, a. 1, q. 3 *resol.*

versale, et perfectum libera non est libertate indifferentiae, sed ad illud veluti obiectum adaequatum ingenito pondere inclinatur. Et sane, cuiuslibet naturae proprium est ad finem a Deo sibi praestitutum, id est, ad bonum sibi consentaneum, naturalem ordinem habere, illudque naturaliter appetere [1]. Atqui voluntas inspicienda est non solum prout voluntas, sed etiam prout quaedam natura est [2]; finis autem, ad quem ipsa a Deo ordinatur, ut in Ethica demonstrabitur, est bonum universale, et perfectum, nempe beatitudo [3]. Ergo voluntas bonum universale, et perfectum ex suae naturae constitutione, et non ex propria electione appetit, ac proinde circa illud libera non est libertate indifferentiae [4]. Breviter s. Thomas: « Appetitus ultimi finis non est de his, quorum domini sumus [5] ». Quod etiam similitudine ab intellectu petita declaravit hoc modo: « Necesse est, quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaeret ultimo fini, qui est beatitudo; finis enim se habet in operativis, sicut principium in speculativis [6] ».

361. Idem ex eo confirmatur, quod, cum obiectum voluntatis sit bonum intellectu apprehensum [7], sequitur voluntatem nullum dominium, nullamque potestatem posse exercere circa illud bonum, in quo nulla mali ratio apprehendi potest. Atqui huiusmodi est bonum universale, et perfectum; quia, cum hoc totam capacitatem eius expleat, est obiectum eius adaequatum. Ergo voluntas circa bonum universale, et perfectum nullum dominium, nullamque eligendi virtutem exercere potest. Iam, quoniam sine hoc dominio libertas arbitrii consistere non potest, voluntatem circa bonum universale, et perfectum liberam non esse libertate arbitrii pro certo habendum est [8].

---

1) « Natura, inquit Scotus, non potest remanere natura, quin inclinetur ad suam perfectionem, quia si tollas illam inclinationem, tollis naturam »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. 10. Cf p. 369.

2) « Omne, quod in rebus invenitur, quaedam natura est; et ideo in voluntate oportet inveniri non solum id, quod est voluntatis, sed etiam quod est naturae »; s. Thomas, *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 5 c.

3) Cf s. Thom., 1^a 2^{ae}, q. I, et II.

4) « Dico, subdit Doctor subtilis, quod voluntas sic determinatur ad volendam beatitudinem, et ad nolendam miseriam, quod si eliciat aliquem actum circa ista obiecta, necessario, et determinate elicit actum volendi respectu beatitudinis, et nolendi respectu miseriae »; loc. cit. Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XIII, c. 20, n. 25, et *Conf.*, lib. X, c. 20, n. 29 sqq.

5) I, q. LXXXII, a. 1 ad 3. Cf 1^a 2^{ae}, q. X, a. 1 c., et *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIII, a. 4 c.

6) I, q. cit., a. 1 c. Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 1 ad 20.

7) Cf p. 379.

8) Cf s. Thom., 1^a 2^{ae}, q. X, a. 2 c. Ibidem (ad 3) breviter ait: « Bonum perfectum de necessitate movet voluntatem ». Hinc actus, quo voluntas in ultimum finem fertur, *intentio*, non autem *electio* appellatur. Cf p. 389.

362. Oppositae rationes voluntatem huiusmodi libertate circa bona particularia gaudere plane demonstrant. Et sane, voluntatem, perinde ac quamlibet aliam potentiam, non aliud obiectum ex necessitate movet, quam, quod, ipsi adaequatum est, quia huiusmodi bono dumtaxat *tota eius possibilitas subditur* [1]. Atqui bona particularia non sunt obiectum adaequatum voluntatis, quippe quod ipsa sunt media ad ultimum finem conducentia; atque « in iis, quae ad finem ultimum ordinantur, nihil invenitur adeo bonum, quod in omnibus sufficiat [2] ». Ergo bona particularia voluntatem ex necessitate movere non possunt; unde voluntas ita ea vult, ut potestatem ea non volendi habeat. « In motu cuiuslibet potentiae a suo obiecto, ad rem inquit Aquinas noster, consideranda est ratio, per quam obiectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis. . . Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit . . . Si autem proponatur sibi aliquod obiectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud [3] ».

363. Praeterea, bona particularia vel non sunt media, quae cum beatitate, ad quam voluntas naturaliter fertur, necessario colligantur, vel etsi quaedam eorum ad illam necessario referantur, tamen haec relatio evidens nobis non est, quia omnes quidem norunt beatitudinem esse perfectum bonum, sed obiectum illud reale, quod beatitudinem re ipsa constituit, nempe Deum, uti in seipso est perfectum bonum, nemo, dum in hac vita versatur, naturaliter apprehendere potest. Quare voluntas ad illa bona non tendit *per modum naturae* [4]; atqui voluntatem ad aliquid tendere non *per modum naturae*, idem est, ac causam non esse determinatam ad illud; ergo voluntas circa bona particularia *vi electionis*, seu *libertate indifferentiae* gaudet. S. Thomas comparationem, quam inter intellectum, et voluntatem instituerat, urgens, istud argumentum confecit: « Sunt quaedam in-

---

[1]) I, q. LXXXII, a. 2 ad 2.

[2]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, q. I, a. 2 *sol.*

[3]) 1ª 2ae, q. X, a. 2 c. « Potest homo, ait quoque, velle, et non velle, agere, et non agere; potest etiam velle hoc, aut illud; cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quicquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est velle, aut agere, sed hoc etiam quod est non velle, et non agere. Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius, et defectum alicuius boni, quod habet rationem mali. Et secundum hoc potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile »; ibid., q. XIII, a. 6 c. Cf *Qq. dispp.*, *De Malo*, q. VI, a. 1 c., et ad 7.

[4]) Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIII, a. 4 c.

telligibilia, quae non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum; et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quaedam autem propositiones sunt necessariae, quae habent connexionem necessariam cum primis principiis; sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum. Et his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem; non autem ex necessitate assentit, antequam huiusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et huiusmodi bonis voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit; sed tamen, antequam per certitudinem Divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his, quae Dei sunt [1] ».

---

[1]) I, q. LXXXII, a. 2 c. E re est clarius explicare, quomodo voluntas hominis, dum homo in hac vita versatur, non ex naturae necessitate, sed ex propria determinatione ad Dei amorem feratur. Quaelibet res, dum suum bonum appetit, procul dubio Deum appetit. « Dicendum, inquit s. Thomas, quod omnia appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines Divini esse » (I, q. VI, a. 1 ad 2); et rursus: « Ipsum esse est similitudo Divinae Bonitatis; unde in quantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem, et Deum implicite » (*Qq. dispp., De Ver.*, q. XXII, a. 2 ad 2). Id potiori iure de homine dicendum est; quia, cum « Deus sit hominis beatitudo » (I, q. II, a. 1 ad 1), sequitur hominem, dum naturaliter appetit suam beatitudinem, ipsum Deum *implicite* appetere. At vero homo, cum ita appetat Deum, in ipsum, non ut in aliquod determinatum bonum, inclinat; quia illum, scribit sanctus Doctor, non cognoscit, nisi *in aliquo communi sub quadam confusione* (ibid.). « Cognoscitur a principio, alio in loco subdit, et intenditur in quadam generalitate, prout mens appetit se bene esse, et bene vivere, quod tunc solum ei est, cum Deum habet » (*Super Boët. de Trin.*, q. I, a. 3 ad 4). Voluntas autem in Deum, tamquam in determinatum bonum, sine investigatione rationis ferri non potest. Et sane, voluntas aliquod determinatum bonum appetere non potest, nisi ipsum ab intellectu apprehendatur *ut bonum, et conveniens in particulari, et non in universali tantum* (*Qq. dispp., De Malo*, q. VI, a. 1 c.); quia voluntas ad res, quae extra animam sunt, tendit (cf p. 374). Iam, quamvis res, « prout est in anima, possit considerari secundum rationem communem, praetermissa ratione particulari, res tamen extra animam non potest esse secundum communem rationem, nisi cum additione propriae rationis » (*In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. I, a. 3; *sol.* 3 c.). Atqui sub ra-

364. Argumenta, quibus voluntatem circa bona particularia libertate indifferentiae gaudere ostendimus, adeo firma sunt, ut rem plane definiant; ipsa enim a propria, ac intima eius natura petita sunt. Nihilominus, cum hoc capitale sit ethicae, et theologiae dogma, alia adiicere iuvabit, quae non quidem solidius, sed luculentius libertatis existentiam patefaciunt.

365. In primis, ab intima experientia adeo certi de nostrae libertatis existentia reddimur, ut, si de eius veritate vel parumper dubitare nobis liceret, nostri etiam, nostrarumque cogitationum existentia in dubium revocanda nobis foret. Enimvero assidua experientia luculenter edocemur nobis inesse facultatem eligendi unum prae alio. E. g., interna experientia compertum mihi est me deambulationem ita velle, ut possim eam non velle, brachium ita movere, ut possim sistere, studio ita vacare, ut integrum mihi sit otio indulgere. In his, sexcentisque aliis volitionibus tanta evidentia de nostra eligendi potestate conscii sumus, tantaque evidentia experimur ipsas pleno nostrae voluntatis dominio elici, ut in antecessum disponere, et praedicere valeamus. Atqui in hac eligendi potestate libertas arbitrii consistit. Ergo voluntatem nostram huiusmodi libertate donari certo certius est. Accedit quod eiusdem intimae experientiae testimonio novimus animam nostram ob res bene gestas gaudio perfundi, et si quando flagitium quoddam patrarit, acutis stimulis angi, taedioque labefactari. Animus sane has voluptatis, aut taedii affectiones minime experiretur, nisi seipsum prorsus liberum esse cognosceret[1]. Cu-

---

tione universali boni aliquam particularem boni rationem includi nonnisi rationis investigatione cognosci potest (cf p. 357-58). Ergo voluntas in Deum, tamquam determinatum bonum, sine investigatione rationis ferri nequit. Hinc idem s. Thomas ait: « Quandocumque aliquis beatitudinem appetit, actualiter coniungitur ibi appetitus naturalis, et appetitus rationalis » (*In lib. IV Sent.*, loc. cit.). Iamvero, « etsi Deus, subdit Caietanus (in cit. art. 2 quaest. 82), sit in se maius, et eminentius bonum, quam beatitudo in communi, tamen non est evidens, et apparens nobis sub tali ratione, sicut beatitudo »; ex quo fit, ut iudicium, quo ratio decernit Deum amandum esse, fiat *cum indifferentia*, scilicet ita ut aliter etiam fieri possit. Quocirca volitio, quae hoc iudicium consequitur, ex necessitate naturae non determinatur. Audiatur s. Thomas: « Dicendum, quod Deus dupliciter potest considerari, vel in se, vel in effectibus suis. In se quidem, cum sit ipsa essentia bonitatis, non potest non diligi; unde ab omnibus videntibus Eum per essentiam diligitur, et ibi, quantum quisquis cognoscit, tantum diligit. Sed in aliquibus effectibus suis, in quantum sunt contrarii voluntati, sicut poenae illatae, vel praecepta, quae gravia videntur, ipse Deus refugitur, et quodammodo odio habetur »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 2 ad 3. Cf Suarez, Disp. XIX *in Met.*, sect. 8.

[1]) Perbelle ad hanc rem inquit s. Augustinus: « Ipsa poenitentia indicat non alienae esse naturae, sed voluntatis nostrae, si quid forte peccamus. Nam si, alio peccante, alium poenitet, non est ista prudens, sed insana poeni-

ius rei illud illustri argumento est, si flagitium aliquod ex quadam ignorantia, aut ex vehementi animi perturbatione, aut ex alia causa, quae deliberationem impedit, patremus, nullam taedii, et poenitentiae affectionem experimur.

366. Praeterea eadem veritas ex absurdis oppositae sententiae consectariis comprobatur. Certe, sublata libertate, 1° doctrina morum ruit; si enim ex necessitate facimus, quidquid facimus, nullum remanet discrimen inter virtutem, et vitium. « Peccati reum, ait s. Augustinus, tenere quemquam, quia non fecit, quod facere non potuit, summae iniquitatis est, et insaniae[1] ». Item « frustra leges, ut inquit idem sanctus Doctor, dantur; nam frustra praecipitur quod necessario faciendum est, ac prorsus iniuste prohibetur quod vitari non potest; frustra obiurgationes, laudes, vituperationes, exhortationes adhibentur; neque ulla iustitia bonis praemia, et malis supplicia constituta sunt[2] »; quia his omnibus locus esse nequit, nisi actus ita in nostra potestate sint, ut illos pro arbitratu nostro ponere, vel non ponere possimus. 2° Ruunt cuiuslibet civitatis fundamenta, quippe quod nullius momenti, ut modo diximus, evadunt leges, praemia, et poenae, quorum praesidiis civitas munitur; necnon contractus, et foedera, quibus cives inter sese vinciuntur; haec enim eadem necessitate violarentur, qua fuissent instituta. 3° Ruit quaevis religio; namque si homines libertate carent, nullis officiis erga Deum obstringuntur, nullumque illi cultum exhibere tenentur. Quamobrem qui hominem libertate expoliat, eum simul domo, civitate, religione destituit, belluisque prorsus exaequat.

367. Denique eidem veritati ex universali hominum consensione non parum roboris additur. Re quidem vera, omnes homines cum doctos, tum indoctos in libertate *indifferentiae* asserenda mirifice consentire demonstrant consultationes de rebus agendis institui solitae, pacta inita, differentia ab omnibus agnita inter honestas, et pravas actiones, aliaque huiusmodi, quibus, sublata libertate, ut iam cum s. Augustino diximus, locus esse non posset. Idem sanctus Doctor hanc universalem consensionem exposuit hisce disertis verbis: « Etiamne libri obscuri mihi scrutandi erant, unde discerem neminem vituperatione, suppliciove dignum, qui aut id velit, quod iu-

---

tentia. Si poenitentia est, et culpa est; si culpa est, et voluntas est; si voluntas est in peccando, natura non est, quae cogat »; *De Actis cum Felice Manichaeo*, lib. II, c. 8.

[1]) *Lib. de duabus anim.*, c. 12, n. 17. « Tunc est peccatum, etiam inquit, cum et velle iniustum est, et liberum nolle »; ibid., n. 15. Cf loc. paulo ante allatum.

[2]) *De Civ. Dei*, lib. V, c. 9. Cf *Contr. Faust.*, lib. 22, c. 78, et *De lib. arb.*, lib. II, c. 1, n. 3.

stitia velle non prohibet, aut id non faciat, quod facere non potest? Nonne ista cantant et in montibus pastores, et in theatris poetae, et indocti in circulis, et docti in bibliothecis et magistri in scholis, et in orbe terrarum genus humanum? [1] » Accedit 1° quod etiam ii philosophi, qui systemata defenderunt libertati adversantia, tamen aliquod effugium excogitarunt, ut libertatem sartam tectam relinquerent. Commemorasse satis sit Chrysippum, aliosque recentiores Stoicos, qui cum sanxissent omnia fato fieri, in eo velis, ramisque adlaborarunt, ut unam ab hac lege humanam voluntatem exciperent [2]; atque Epicurum, qui, ne quando sua de atomorum concursu sententia libertatem destrueret, quamdam atomorum declinationem, sive, ut ait Lucretius [3], *clinamen atomorum* confinxit. 2° Ii ipsi perpauci, qui libertatem voluntati denegant, verbis quidem eam negant, sed opere fatentur. Audiatur Eusebius: « Quod opinio, quae de fato habetur, penitus falsa sit, inde patet, quia etiam eius opinionis auctores et docent, et hortantur, et discunt, et consulunt. Increpant etiam, castigantque suos, quasi propria voluntate peccantes. Plurima quoque conscribunt, quibus ad rectos iuvenes adhortantur mores, veniaque dignum putant, si quis invitus peccat, sponte autem delinquentes puniendos non negant [4] ».

ARTICVLVS QVINTVS

Undenam origo libertatis humanae repetenda sit, exponitur

368. Postquam voluntatem libertate indifferentiae gaudere perspeximus, illam, a mediae, recentisque aetatis philosophis vehementer agitatam, quaestionem solvamus oportet, undenam libertas voluntatis originem trahat, sive, ut Scholae aiunt, quaenam sit *radix* libertatis. Quoniam autem voluntas ferri non potest, nisi in ea, quae intellectus iam apprehendit, cardo controversiae in eo vertitur, quomodo voluntas in suis actibus ab intellectu pendeat.

369. Sunt, qui voluntatem sine ullo praevio rationis momento, sive, ut aiunt, sine ullo *motivo* in actus suos prodire contendunt; quia obiectum non eligi a voluntate ex eo, quod veluti bonum ab intellectu apprehenditur, sed ex eo, quod a voluntate eligitur, bonum fieri autumant. Nam, si nullum obiectum est bonum per se, sed a libera electione voluntatis efficitur bonum, iudicium de bonitate obiecti vo-

---

[1]) Lib. *De duabus animab.*, c. XI, n. 15.

[2]) Cf Cic., *De Nat. Deor.*, lib. II, c. 22; Plut., *De Stoic. repugn.*, lib. I, c. 27; Epictet., *Enchir.*, c. 52. Ast eos frustra id aggressos fuisse Tullio visum est. « Qui introducunt, ait, causarum seriem sempiternam, ii mentem hominis, voluntate libera spoliatam, necessitate devinciunt »; *De Fato*, c. 4.

[3]) Lib. II, v. 277 sqq.

[4]) *De Praep. Evang.*, lib. VII, c. 7.

litioni non solum non debere, sed ne posse quidem praecedere pro certo habendum est. Hanc sententiam Kingius Archiepiscopus Dublinensis pro viribus defendit, cuius hoc est enunciatum: *Placet, quia eligitur* [1]. Miramur Kingio Hoockium plausisse. Qui quidem ait: « Sicut terra nullius est natura, cedit vero in ius occupantis, atque ex ipsa occupatione ius oritur; haud secus arbitrium, res eligendo, eas quasi occupando facit suas, et sibi convenientes, et gratas; rerum vero, quae naturaliter gratae sunt, congruitatem intendit, et auget, atque rerum natura ingratarum molestiam minuit [2] ». Hi, uti ex se patet, libertatem indifferentiae adeo exaggerarunt, ut bonitatem, et convenientiam obiecti non motivum, sed effectum volitionis esse dicerent. Reidius ab Kingii sententia quidem abhorruit, sed tamen contendit non esse omnino necessarium, ut cuilibet actui libero voluntatis iudicium intellectus praecedat; quia experientia cuique compertum est, se non raro aliquid velle, quin ab ullo praevio iudicio voluntas ad illud volendum determinetur [3]. Secundum hanc doctrinam Cousinus, ut diximus, actiones *liberas* divisit in *voluntarias*, scilicet illas, quae ex praevio iudicio intellectus fiunt, et *spontaneas*, nempe illas, quibus nullum iudicium intellectus praecedit [4].

370. Verum multa sunt, quae voluntatem humanam actus suos sine aliquo praevio iudicio intellectus exerere non posse commonstrant. Atque in primis natura ipsius voluntatis. Nam voluntatem inter facultates intellectrices recensendam esse apud omnes in confesso est; at certe huiusmodi non esset, si sine ullo rationis momento se exercere posset. Quin immo voluntas ne inter potentias quidem animae numeranda esset. Nam voluntas quamdam significat inclinationem in aliud, prout tamquam bonum spectatur; quapropter, si ipsa ad agendum se determinaret, quin ullam bonitatis speciem intellectus in obiecto deprehenderet, circa nullum obiectum versaretur. Atqui hoc est absurdum, quia naturam cuiuslibet facultatis evertit. Fieri igitur nequit, ut voluntas sine ullo praevio iudicio ad actus suos determinetur.

371. Praeterea, si Kingii sententia admittatur, dicendum est actionem determinatam procedere posse a principio, quod indifferenter se ad utrumlibet habet, quin antea ab alio determinetur. Atqui hoc absurdum est; nam, ut apposite inquit s. Thomas, « quod indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur, quam aliud;

---

[1]) King, *De origine mali*, Dublini 1702. Cf Leibniz, *Remarques sur le livr. de l'origine du mal*, § 11 et 12, p. 640, et 641, ed. cit.

[2]) *Religionis naturalis, et revelatae Principia*, Pars secunda, sect. I, art. 1, p. 176, Venetiis 1763.

[3]) *Essais sur les facultès actives*, Ess. IV, c. 4, t. VI, p. 112 sqq.

[4]) *Fragm.*, loc. cit.

unde a contingenti ad utrumque non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid, quo determinetur ad unum [1] ». Absurdum igitur quoque est voluntatem ita esse natura comparatam, ut in actus suos sine praevio iudicio prodeat.

372. Ad haec, admissa sententia Kingii, praemia, et poenae, quibus leges sanciuntur, fine suo frustrarentur. Praemia enim, et poenae ideo statuuntur, ut homines in actionibus, quae praemio donantur, quamdam rationem boni, et in illis, quae poena mulctantur, quamdam rationem mali deprehendant, atque ex hac ratione ad illas prosequendas, et ad istas vitandas se determinent. Atqui, posita sententia Kingii, homines nulla specie boni, aut mali commoverentur. Praemia igitur, et poenae nullius forent utilitatis.

373. Denique, illud, quod Kingius, eiusque asseclae obganniunt, obiectum ex eo, quod a nobis eligitur, bonum effici, clarioribus, et firmioribus pronuntiatis philosophiae moralis adversatur. Haec enim, veluti fundamentum sui, sumunt bonitatem, aut pravitatem aliquarum actionum esse absolutam, et obiectivam, eamque in causa esse, cur illarum aliae praecipiantur, aliae autem prohibeantur.

374. Ea, quae in Kingium animadvertimus, erroris quoque redarguunt opinionem Reidii. Enimvero, si naturae voluntatis repugnat quidquam sine praeviis rationis momentis agere, consequitur fieri non posse, ut voluntas unquam, non expenso obiecto, in ipsum feratur, vel ab eo aufugiat.

375. Sunt autem alii, qui fatalistis libenter concedunt voluntatem non posse quidquam agere sine aliquo rationis momento, proindeque nullam esse actionem voluntatis, cui aliquod iudicium non praecedat; verum voluntatem ab illo iudicio, licet practicum esse dicatur, necessario determinari negant, ita ut, posito etiam praevio iudicio, ad agendum secundum, vel contra illud indifferens maneat. Quare interroganti, cur potius hoc, quam illud velimus, confidenter posse responderi aiunt cum Iuvenali: *Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas* [2]. Pro hac sententia post Scotum [3], et recentis aetatis Scholasticos Suaresium [4], Becanum [5], aliosque [6] maxima pars recentium philosophorum veluti pro aris, et focis pugnat, eaque

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 2. Cf I, q. XIX, a. 3 ad 3.

[2]) *Sat.* VI, v. 222.

[3]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, q. unic.

[4]) *Dispp. Met.*, Disp. XIX, sect. 6, t. I, p. 526 sqq, Salmanticae 1597.

[5]) *Summ. Theol.*, tract. I, c. 2, q. 5, Moguntiae 1619.

[6]) Cf prae ceteris Fortunatus a Brixia, *Philosophia mentis*, l. II, *Met.*, pars II, Diss. 3, sect. 2, art. 4, p. 379 sqq, Brixiae 1749; Storchenau, *Instit. Met.*, lib. 3, *Physic.*, p. I, sect. 3, c. 2, § 122, p. 134 sqq, Venetiis 1794; Galluppi, *Lezz.* etc., lez. XCII-XCIII.

non paucis nuperis rationalistis, uti Garnierio [1], et Saisseto [2], probata est.

376. Ast huiusmodi sententia, ni fallimur, in illam Kingii, quam refutavimus, facile recedit. Enimvero si, postquam intellectus aliquid esse faciendum decrevit, voluntas ad oppositum se determinare posset, huiusmodi determinatio omni rationis momento, seu motivo destitueretur; quia nulla ratio foret, cur voluntas se ad oppositum determinaret. Perabsurdum vero est hanc rationem agnoscere in ipsa voluntate, hoc est, in eo quod voluntas ita vult; quia hoc idem valet, ac voluntatem aliquid velle propter ipsum velle. Apposite s. Thomas: « . . . manifestum est, quod omnis appetitus est propter aliquid; stultum enim est dicere, quod aliquis appetat propter appetere, nam appetere est quidam motus tendens in aliud [3] ». Insuper, si voluntas se contra ultimum iudicium practicum naturaliter determinare posset, consequens foret eligere oppositum illi, quod veluti bonum morale faciendum esse intellectus decernit, esse naturae voluntatis consentaneum, proindeque honestum; quia, cum natura voluntatis Deum auctorem habeat, id, quod ei est consentaneum, honestum sit oportet. Atqui consequens universam doctrinam morum funditus evertit. Ergo antecedens, quod isti philosophi defendunt, ex eo reiiciendum est, quod ad consectarium doctrinae morum prorsus contrarium ducit.

377. Denique tertia sententia eorum est, qui docent electionem voluntatis ab ultimo iudicio practico ita pendere, ut ab hoc omnino determinetur, sed nihil inde, quod libertati voluntatis obest, elici posse; quia iudicium, a quo voluntas determinatur, est liberum. Hanc sententiam, quae a Platone, et Aristotele repetenda est [4], s. Thomas, et plerique ex eius Schola, uti Bellarminus [5], Leibnitius [6], aliique propugnarunt. Quoniam nos sententiae s. Thomae adhaeremus, ipsam hic defendere aggredimur.

378. Ut in hac adeo gravi quaestione perspicuitati consulamus,

---

[1]) *Traitè* etc., lib. V, c. 1, § 3, t. I, p. 325, ed. cit.

[2]) *Dict. phil.*, art. cit., p. 567.

[3]) *In lib. III De Anim.*, lect. XV.

[4]) Quandoquidem Plato, et Aristoteles voluntatem ab appetitu rationali haud discriminarunt, illos in hac sententia fuisse dicendum est, quod voluntas ab ultimo iudicio practico determinetur.

[5]) *De lib. arb.*, lib. III, c. 8, Prop. 6.

[6]) Loc. cit. Cf *Théodicèe*, Part. 3, § 288, 300-303, 311, p. 590 sqq. Attamen haec sententia, prout a Leibnitio exponitur, cum Thomistarum doctrina confundenda non est. Nam quandoquidem, Leibnitii iudicio, intellectiones, et volitiones perpetuo nexu inter se colligantur, ita ut quilibet status sequens a praecedenti necessario dimanet, nullus in eius systemate libertati locus relinquitur.

nonnulla praemonenda nobis esse censemus. 1° Certum est voluntatem non posse eligere quidpiam sine praevio iudicio rationis; quia ipsa est appetitus rationalis, eiusque obiectum est bonum quoddam, quod intellectus apprehendit, et sibi consentaneum esse iudicat. « Ex iudicio rationis, inquit sanctus Doctor, homines agunt, et moventur, conferunt enim de agendis [1] »; et rursus: « Appetitus cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur [2] ». 2° Quandoquidem iudicium intellectus est, uti antea vidimus [3], aut *speculativum*, aut *practicum*, iudicium, ex quo voluntas ad electionem movetur, procul dubio speculativum esse nequit; quippe quod, cum obiectum voluntatis sit ens, prout est bonum, sola apprehensio veri, quae est obiectum proprium intellectus speculativi, voluntatem ad operationem eligendam movere non potest. « Sicut imaginatio formae, ait s. Thomas, sine aestimatione convenientis, et nocivi non movet appetitum sensitivum, ita nec apprehensio veri sine apprehensione boni, et perfectibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus [4] ». Nec potest esse iudicium practicum universale, et indeterminatum; quia « operationes, ut inquit idem sanctus Doctor, et motus in particularibus sunt; unde oportet ad hoc quod motus sequatur, quod opinio universalis ad particularia applicatur [5] ». Quapropter iudicium, quod ad actum electionis, tamquam *motivum* concurrit, est iudicium particulare, quod intellectus practicus, uti alibi diximus [6], ex applicatione principii universalis ad rationem concretam, et particularem alicuius obiecti efficit. « Iudicium in particulari operabili est iudicium electionis [7] ». 4° Denique, quoniam electioni voluntatis plura iudicia practica praecedere solent, ex hisce illud, quo, cunctis libratis, atque expensis, intellectus decernit hoc tandem eligendum esse, *ultimum* vocatur, quia ad electionem voluntatis immediate concurrit.

379. His praestitutis, nos cum eodem D. Thoma asserimus voluntatem non posse quidquam agere contra illud, quod intellectus ultimo iudicio practico decernit. « Iudicium de hoc particulari operabili, ut nunc, numquam potest esse contrarium appetitui [8] ». Et sane, *moti-*

---

[1]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 1 c.

[2]) Ibid., a. 2 c. Cf p. 379. — [3]) P. 353.

[4]) 1ª 2ae, q. IX, a. 1 ad 2. « Iudicium fugae, et prosecutionis, alibi ait, ad intellectum practicum pertinet... Intellectus autem speculativus... neque aliquid de fugiendo, et prosequendo dicit »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVIII, q. I, a. 3 *sol.*

[5]) *In lib. III De Anim.*, lect. XVI. Cf Henr. Gand., *Op. cit.*, art. LIX, q. VI, n. 10.

[6]) P. 357, et 358. — [7]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XVI, a. 1 ad 15.

[8]) *Op. cit.*, ibid., q. XXIV, a. 2 c. Sanctus Doctor hoc in loco quoque observavit, electiones illas, quae, secus ac intellectus iudicat, fieri videntur,

vum, quo voluntas aliquid eligit, est, ut iam ostendimus, ultimum iudicium practicum intellectus; quapropter voluntas ferri in aliquid non alio modo potest, quam quo illud per ultimum iudicium practicum sibi ab intellectu proponitur. « Voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis [1] ». Atqui ultimum iudicium practicum est determinatum, quia ipso intellectus hoc esse faciendum decernit. « In nobis, ait Henricus Gandavensis, opus determinat intellectus practicus, et indicat quid agendum, et quid non, ponens mensuram fugis et electionibus [2] ». Ergo oportet, ut voluntas eligat hoc ipsum, quod intellectus practicus ultimo suo iudicio eligendum esse iudicavit; alioquin electio sine iudicio, et actio sine obiecto existeret.

380. Veritas sententiae, quam hic propugnamus, magis perspicua fiet, si, ubi radix liberi arbitrii consistat, attente perpendamus. Iam, « radix libertatis, Aquinas scribit, est voluntas, sicut subiectum [3] ». Cuius ratio est, quod voluntas, cum nonnisi ad bonum commune naturaliter determinetur, in diversa particularia bona ferri potest, « nulla determinatione naturali in contrarium prohibente [4] ». At vero radix libertatis, « sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni; et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione iudicium [5] ». Hanc sane ob causam argumentum intrinsecum ad libertatem voluntatis circa bona particularia probandam ex eo, uti vidimus, hauritur, quod ratio iudicat ipsa eiusmodi esse, ut cum beatitudine necessario non connectantur.

381. Praestat rem istam dilucidius explicare. Dubitari nequit, quin homo ideo in suis actionibus sui iuris sit, quia ratione pollet. Atqui huiusmodi connexio inter rationem, atque humanarum actionum libertatem non aliter explicari potest, quam quod iudicia, quae ratio circa operabilia efformat, sunt libera. Ergo ex ratione, sive ex iudiciis, quae circa operabilia ratio conficit, libertatis causa radicitus derivanda est. « Tota ratio libertatis, secundum Aquinatem, ex modo cognitionis dependet [6] ». Iudicia autem rationis circa operabilia esse

---

contrarias quidem esse posse iudicio practico universali, at non illi quod ultimum dicitur. En eius praeclara verba: « Quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus, et cognitionis iudicium, est enim appetitus de particulari operabili; iudicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui ».

1) $1^a\ 2^{ae}$, q. XIII, a. 1 c.

2) *Op. cit.*, art. XXXVI, q. IV, n. 10.

3) $1^a\ 2^{ae}$, q. XVII, a. 1 ad 2.

4) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 48, n. 5.

5) $1^a\ 2^{ae}$, loc. cit. Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, p. 1, dub. 2.

6) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXIV, a. 2 c. « Omnia intellectualia, alibi ait.

libera ita ex eodem sancto Doctore demonstratur. Operabilia sunt quidem contingentia. Atqui iudicia, quae circa contingentia versantur, intellectus libere exerit. Namque intellectus, cum non ex instinctu, sed ex terminorum comparatione de rebus iudicet [1], in iis, quorum materia contingens est, praedicatum ad essentiam subiecti haud pertinere deprehendit, ac proinde *ab intelligibili non cogitur*, quemadmodum in iis iudiciis, in quibus praedicatum pars subiecti est; sed ad utramvis partem inclinare potest [2]. Ergo iudicia circa operabilia sunt libera. « Ratio circa contingentia, en verba sancti Doctoris, habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis, et rethoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia; et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum [3] ». Hinc discrimen inter operationes rerum naturalium, brutorum, atque hominum in eo consistit, quod res naturales agunt absque ullo iudicio; bruta ex iudicio naturali, et non libero; homines ex iudicio libero [4]. Exinde illud colligit: « Et pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso, quod rationalis est [5] ». Fatemur quidem ultimum iudicium practicum esse determinatum ad unum, alioquin nulla voluntatis actio ipsum consequi posset; sed contendimus non esse absolute necessarium, quia intellectus ita iudicat, ut potuisset secus iudicare, quemadmodum in enunciationibus probabilibus ratio ita adhaeret uni parti, ut alteri etiam adhaerere potuisset.

382. Itaque firmo stat talo libertatem *radicaliter* sitam esse in praevio intellectus iudicio. « Ex hoc, ait idem Aquinas, quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest [6] ». Hanc

---

liberam voluntatem habent ex iudicio intellectus venientem » (*Contr. Gent.*, loc. cit. Cf s. Bonav. *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, p. 1, a. 1, q. I *resol.*). Notanda sunt haec pauca alia verba: « Liberum arbitrium dicitur ab arbi trando, quia a rationali parte quid eligat, quidve secus, nomen accepit »: *Ibid.*, q. 3 *resol.*

[1]) Vid. p. 338 sqq.

[2]) Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXVIII, a. 3 ad 6, et $1^a\ 2^{ae}$, q. XVII, a. 6 c.

[3]) I, q. LXXXIII, a. 1 c. — [4]) *Ibid.*

[5]) *Ibid.* Alibi rem ipsam ita demonstrat: « A conceptione universali non sequitur motus et actio, nisi mediante particulari apprehensione, eo quod motus, et actio erga particularia est. Intellectus autem naturaliter est universalium apprehensivus. Ad hoc igitur quod ex apprehensione intellectus sequatur motus, aut actio, oportet quod universalis intellectus conceptio applicetur ad particularia. Sed universale continet in potentia multa particularia. Potest igitur applicatio conceptionis intellectualis fieri ad plura, et diversa. Iudicium igitur intellectus de agibilibus non est determinatum ad unum tantum; habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 48, n. 4.

[6]) $1^a\ 2^{ae}$, q. VI, a. 2 ad 2. Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 1 c.

ob caussam electio, in qua actus liberi arbitrii, ut diximus, consistit, dicitur quidem esse actus voluntatis, sed « in ordine ad rationem comparantem ea, quae sunt ad finem, ad invicem [1] », ipsumque liberum arbitrium « esse dicitur facultas voluntatis, et rationis [2] ».

383. Quae cum ita se habeant, dubitari nullo modo potest, quin sententia s. Thomae, quam defendendam suscepimus, veritati consentanea sit. Nam si radix libertatis, *sicut causa*, in praevio iudicio intellectus invenitur, procul dubio actio voluntatis non est libera dicenda ex eo quod voluntas contra ultimum iudicium practicum sese determinare potest, sed ex eo quod consequitur iudicium liberum, hoc est, eiusmodi, ut aliter fieri potuisset. Neque exinde libertas voluntatis aliquid detrimenti patitur; namque ipsa voluntas rationem in consilium adhibet, eiusque attentionem ad ea prae ceteris contemplanda convertit, ex quibus unum iudicium practicum prae alio dimanare potest. Perbelle id explicat s. Bonaventura: « Dicendum, quod duplex est iudicium rationis. Quoddam est in solo dictamine, et hoc est rationis secundum se. Aliud est secundum iudicium diffinitivum ut fiat, vel non fiat, et illud numquam est sine voluntate; quantumcumque enim ratio deliberet, in eam partem determinat diffinitivum iudicium, quam praeoptat voluntas. Et ideo cum dicitur quod voluntas sequitur iudicium, si intelligatur de iudicio, quod consistit in solo dictamine, non est semper verum, quod ad illud sequatur voluntas necessario. Si autem intelligatur de iudicio definitivo, ex hoc non sequitur quod voluntas sequatur principaliter actum alienum, imo potius actum alienum trahit ad proprium [3] ».

---

[1]) *Qq. dispp.*, *ibid.*, q. cit., a. 13 ad 16. Cf ibid., a. 4 c. nec non Estius, *Comment. in lib. II Sent.*, Dist. XXIV, § III, p. 211 sqq, Neapoli 1720.

[2]) 1ª 2ae, q. I, a. 1 c. « Dicitur (*liberum arbitrium*), inquit s. Bonaventura, esse facultas rationis, et voluntatis, sive consensus rationis, et voluntatis » (*In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, p. I, a. 1, q. 3 *resol.*). Cavendum tamen est ab illorum sententia, qui, ut ait s. Thomas, « ex hoc, quod videbant in actu liberi arbitrii concurrere aliqua, quae ad diversas potentias pertinent, scilicet iudicium, quod est rationis, et appetitum, qui est voluntatis. . . , dixerunt liberum arbitrium colligere in se plures potentias per modum, quo totum integrale continet suas partes ». « Hoc, subdit idem sanctus Doctor, esse non potest; cum enim actus, qui libero arbitrio attribuitur, sit unus specialis actus, scilicet eligere, non potest a duabus potentiis immediate progredi, sed progreditur ab una immediate, et ab altera mediate, in quantum scilicet quod est prioris potentiae in posteriori relinquitur »; *Qq. dispp.*, *ibid.*, q. XXIV, a. 5 c.

[3]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, p. I, a. un., q. 6 *ad arg.*

ARTICVLVS SEXTVS

Obiectiones adversus ea, quae de existentia, et origine libertatis humanae statuta sunt, exsufflantur

Ne ullus circa ea, quae hactenus de libertate voluntatis humanae statuimus, dubitandi locus relinquatur, e re esse arbitramur accurate exsolvere obiectiones, cum quae a fatalistis ad humanae voluntatis libertatem amovendam, tum quae a nonnullis mediae, et recentis aetatis contra theoriam s. Thomae de origine libertatis humanae concinnatae sunt. A primis ordiamur.

384. Obiic. 1° Bayleus post Spinosam. Etiamsi volitiones nostrae ex aliqua causa necessario efficerentur, anima illas experiri posset, quasi ex propria determinatione orirentur. Ergo nullius momenti est argumentum, quod ab intima experientia ad libertatem asserendam hauritur.

385. Resp. *Neg. antec.* Prob. *antec.* Cognosci non potest, utrum volitiones sint liberae, necne, nisi causa, ex qua producuntur, cognoscatur. Atqui conscientia nos edocet volitiones esse in nobis, sed causam, ex qua producuntur, non manifestat. Ergo.

386. Resp. *Conc. mai., neg. min., et conseq.* Et sane conscientia nobis testis est non solum volitiones in nobis ipsis existere, sed etiam ex nostra electione ortum ducere, atque ipsas ita a nobis pendere, ut eas ponere, ab eisque supersedere pro lubitu possimus; unde per ipsam conscientiam actiones huiusmodi ab affectionibus, quae necessario in nobis fiunt, probe distinguimus. Hinc, si causae essent, ex quibus nostrae volitiones proficiscuntur, non solum huius facti conscii haud essemus, sed potius factum illi oppositum experiremur; id, quod sane absurdum est. Bayleus, ut suam sententiam fulciret, hypothesim effinxit bracteolae versatilis, ac ad omnem auram mobilis; haec enim, si motus sui conscientiam adquireret, et se a vento impelli non cognosceret, utique a se ipsa moveri existimaret [1]. Exemplo lapidis ad eamdem rem usus Spinosa fuerat [2]. Ast uterque falsus est. Si enim bracteola versatilis motus sui desiderium adipi-

---

[1] Bayle, *Réponse aux lettres d' un provincial*, *Oeuvr.*, t. III, part. 2, c. CXL, p. 785, et 786, et *Diction. hist. et critiq.*, art. *Hèlène.*

[2] « Porro, concipe iam, si placet, lapidem, dum moveri pergit, cogitare, et scire se, quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius, et minime indifferens, se liberrimum esse, et nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere iactant, et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sunt conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari »; Epist. LXII, *Opp.*, t. I, p. 665, ed. Paulus.

sceretur, 1° sibi quidem consciret se moveri, non vero se esse principium, et causam sui motus; 2° si ad suae potestatis naturam experiendam motum suum suspendere, aut alio dirigere vellet, illico cognosceret se id efficere non posse, ideoque motus sui arbitrio minime pollere. Hinc vides imprudenter se gessisse Leibnitium, quod autumavit nihil ex conscientiae testimonio ad liberi arbitrii existentiam statuendam elici posse; quia latent nos causae saepe imperfectae, ex quibus ad agendum movemur. Quemadmodum Spinosa lapidis, et Bayleus bracteolae versatilis, ita summus vir acus magneticae hypothesim effinxit [1].

387. Urget Petrus Bayle: Conscientia nobis testatur nos existere, sed minime testatur causam existentiae nostrae. Ergo a pari intima experientia novimus nos velle, at non novimus nos esse causam volitionum nostrarum [2].

388. Resp. *Neg. cons., et paritatem.* Re sane vera conscientiae obiectum, ut alibi diximus [3], intra ipsam animam, ac ea, quae intrinsecus in anima fiunt, cogitur. Iam causa nostrae existentiae, cum existentiae praecedat, extra ipsam animam extat, proindeque conscientiae limites praetergreditur. Ergo ex eo, quod conscientia causam nostrae existentiae nobis manifestare non potest, ne volitionum nostrarum quidem causam per conscientiam nobis aperiri posse inde colligendum non est.

389. Obiic. 2° Auctor *Systematis naturae* [4], aliique fatalistae: Bruta, etsi libertate destituantur, tamen poenis torquentur, ut a noxiis absterreantur. Ergo ex eo quod homines praemiis, poenisque afficiuntur, colligi non potest eos libertate indifferentiae gaudere.

390. Resp. *Neg. cons., et paritatem.* Etenim ex omnium consensione praemia, et poenae hominibus, tamquam bene, aut male merentibus inferuntur, eaque propterea laudi, aut dedecori illis vertuntur. At, nisi libertate gauderent, neque bene, neque male mereri unquam possent, et neque laudem ob praemia, neque dedecus ob poenas, consequerentur [5]. E contrario bruta nec praemiis, nec poenis digna ab ullo unquam existimantur; sed gratae, aut ingratae res, quae praemia, et poenae improprie dici solent, illis obiiciuntur, ut ab earum

---

[1]) *Thèodic.*, part. I, § 50, p. 517, ed. cit. Ceteroquin hoc Leibnitii decretum cum toto eius systemate congruit, quod latam fatalismo viam sternit. Vid. p. 400, not. 6.

[2]) *Op. cit.*, ibid. — [3]) P. 323 sqq.

[4]) *Système de la nature*, part. I, c. 14, Paris 1770. Huius libri auctor Bar. d' Holbach fuisse perhibetur.

[5]) « Nihil aliud, inquit s. Thomas, est laudari, vel culpari, quam imputari alicui bonitatem, vel malitiam sui actus »; 1ª 2ae, q. XXI, a. 2 c.

phantasmatis excitata ad aliquid nobis utile agendum moveantur, aut ab aliqua actione nobis noxia renovanda deterreantur [1].

391. Obiic. 3° Hobbesius: « Cum nihil a semetipso possit incipere, initium oportet sumat ab actione immediata alicuius agentis, quod extra ipsum est. Si quid ergo homo vult, quod nolebat antea, non a sua voluntate rationem sumit, sed ab aliquo, quod in eius situm non est potestate [2] ».

392. Hoc argumentum Hobbesii s. Thomas iam sibi proposuit, et refutavit hunc in modum [3]: Vel nomine huius agentis extrinseci, a quo voluntas movetur, intelliguntur obiecta extrinseca, quae incurrunt in sensus, vel Deus ipse prima omnium motuum causa. Si primum, illa obiecta numquam possunt movere voluntatem, nisi intellectus rationem bonitatis, et convenientiae in ipsis deprehenderit. Iam autem bona particularia ab intellectu apprehensa non movent necessario voluntatem; quia non tamquam *universaliter, et secundum omnem considerationem* bona apprehenduntur [4]. Iis, quae ad rem istam paulo ante attulimus, haec alia sancti Doctoris verba addere lubet: « Activum non ex necessitate movet, nisi quando superat virtutem passivi. Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu bon universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis, quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id, quod est secundum omnem considerationem bonum; et hoc solum est bonum perfectum, quod est beatitudo, quod voluntas non potest non velle [5] ».

393. Quod si nomine agentis extrinseci ipse Deus intelligatur, explicandum in primis est, qua ratione actus voluntatis ab actione Dei moveatur. Illud *moveri* dicitur, quod cum sit *in potentia* ad plura, per aliquid, quod est actu, in actum reducitur. Iam voluntas, aeque ac quaelibet animae facultas est *in potentia* et quod spectat ad exercitationem actus, scilicet prout est *in potentia ad agere, vel non agere*, et quod spectat ad determinationem actus, nempe prout *est in potentia ad agere hoc, vel illud*. Quare voluntas indiget aliquo, quod eam tum

---

[1]) Cf s. Thom., *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXIV, a. 2 ad 7.

[2]) *De Hom., Opp. phil.*, p. 62 sqq, Amstelodami 1668.

[3]) *Qq. dispp., De Malo*, q. VI, a. un., *arg.* 20.

[4]) Cf p. 393.

[5]) *Qq. dispp., De Malo*, q. cit., a. cit., ad 7. Advertit idem sanctus Doctor actum voluntatis circa beatitudinem, sive circa bonum in universali consideratum esse necessarium, si consideretur eius *determinatio*, hoc est, si consideretur, prout, posita apprehensione intellectus, voluntas non potest illud non velle, aut velle oppositum; sed non esse necessarium, si spectetur eius *exercitium*; quia, cum *nihil sit volitum, nisi praecognitum* (cf p. 372), et voluntas, ut saepe innuimus, intellectum moveat ad cognitionem, voluntas prohibere potest, quominus intellectus de beatitudine cogitet, ac proinde ipsam actu non velle potest. Vid. *ibid.*, loc. cit.

ad exercitationem, tum ad determinationem actus moveat[1]. His praestitutis, obiectum ab intellectu apprehensum, uti ex dictis aperte colligitur, illud est, quod voluntatem movet ex ea parte, quatenus determinationem actus spectat[2]; si quidem, uti saepe innuimus, actus ex obiecto, ad quod fertur, speciem suam sumit[3]. Quod autem ad exercitationem actus attinet, voluntas tum ex seipsa, tum a Deo movetur[4]. Et sane, sicut intellectus ex assensu principiorum seipsum movet ad assentiendum conclusionibus; ita voluntas ex volitione finis seipsam movet ad volitionem eorum, quibus finem consequi potest. Nam, cum finis in appetibili sit illud, in quod appetens primo intendit, cum eo, quod in intelligibili dicitur principium, merito comparatur[5]. Quomodo autem voluntas seipsam moveat, dilucide ab Aquinate nostro ita explicatur: Cum voluntas aliquem finem sibi praestituit, opus ei est medium ad illius consecutionem opportunum eligere. Iam huiusmodi electioni, uti diximus[6], illa intellectus actio praecedit, quae *consultationis* nomine designatur, quaeque in mediorum investigatione, ac cuiusdam utilitatis ponderatione consistit. Ex hac enim consultatione oritur iudicium, quo, quid eligere expediat, decernitur; atque ex hoc iudicio determinata voluntatis actio, qua unum prae alio eligitur. Atqui voluntatis, eo quod in finem intendit, est intellectum ad actum consultationis movere. Ergo voluntas seipsam circa mediorum electionem movet, hoc est, ad actum reducit. « Per hoc, inquit sanctus Doctor, quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu; sicut per hoc, quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem; ex hoc enim, quod vult sanitatem, incipit consiliari de his, quae conferunt ad sanitatem, et tandem, determinato consilio, vult accipere potionem. Sic ergo voluntatem accipiendi potionem praecedit consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari[7] ».

---

[1]) $1^a\ 2^{ae}$, q. IX, a. 1 c.

[2]) Cf art. 3-5, *passim*. — [3]) Cf p. 233.

[4]) « Voluntas a duobus moveri potest. Uno modo ab obiecto; sicut dicitur, quod appetibile apprehensum movet appetitum. Alio modo ab eo, quod interius inclinat voluntatem ad volendum; hoc autem non est, nisi vel ipsa voluntas, vel Deus »; $1^a\ 2^{ae}$, q. LXXX, a. 1 c. Cf ibid., q. IX, a. 3 ad 3.

[5]) Cf *Qq. dispp.*, *De Malo*, q. VI, a. un. c., et $1^a\ 2^{ae}$, q. IX, art. cit. c.

[6]) Cf p. 389.

[7]) *Qq. dispp.*, *De Malo*, q., et art. cit. c. Quae verba quoque declarant nullam repugnantiam in eo agnoscendam esse, quod voluntas seipsam movet, quasi sit simul in actu, prout se movet, atque in potentia, prout movetur. Nam, ut alibi inquit sanctus Doctor, « non secundum idem *voluntas* est in actu, et in potentia; sed inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum, quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit »; $1^a\ 2^{ae}$, q. IX, a. 3 ad 1.

394. Ex hoc intelligere licet, quare voluntas ad exercitationem actus a Deo movenda sit. Etenim voluntas non semper actu intendit in aliquem finem, e. g., sanitatem, neque semper actu vult, ut intellectus deliberationem de mediis instituat. Atqui illud « agens, ut idem Aquinas ait, quod quandoque est in actu, et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente [1] ». Ergo voluntas aliquo movente indiget, ut primum suum actum exerat, quo, cum in aliquid intendere incipit, ex consilio intellectus media ad illud assequendum cognoscere vult. Iamvero perspicuum est huiusmodi movens non posse esse ipsam voluntatem. Namque actus, quo voluntas seipsam movet, uti ex iam dictis constat, praeviam consultationem intellectus, et haec praevia consultatio aliam volitionem expostulat, et rursus haec volitio aliam consultationem, atque haec consultatio aliam volitionem, et sic deinceps; unde, si voluntas ad primum actum seipsam movere diceretur, infinita series consultationum, atque volitionum admittenda esset. Quod cum perabsurdum sit, quia notio seriei infinitae repugnat, concludendum est omnino oportere, ut voluntas ad primum actum ab aliquo agente extrinseco moveatur. « Manifestum est autem, ita pergit sanctus Doctor, quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet; necesse est ergo, quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, ipsa movet seipsam, in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere, nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare, quomodo hoc consequi possit; et per talem cogitationem pervenit ad hoc, quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est, quod inciperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset, quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate praesupposita; hoc autem non est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis [2] ». Quod si movente aliquo extrinseco opus voluntati est, ut ad primum actum moveatur, hoc nonnisi Deus esse potest. Id laudatus Aquinas demonstravit hoc perspicuo argumento: « Operatio voluntatis est inclinatio

---

[1]) *Ibid.*, a. 4 c.

[2]) 1ª 2ae, q. IX, a. 4 c. « Cum voluntas, alibi inquit, non semper voluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moveatur ad hoc, quod velit consiliari, et si quidem a seipsa, necesse est iterum quod motum voluntatis praecedat consilium, et consilium praecedat actus voluntatis, et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat »; *Qq. dispp.*, *ibid.*, q. cit., loc. cit.

quaedam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturae contulit; sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem, quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est, qui potentiam volendi tribuit creaturae; quia ipse solus est auctor intellectualis naturae [1] ».

395. At vero, etiamsi Deus voluntatem ad exercitationem actus moveat, libertas tum a coactione, tum a necessitate naturae sarta tecta in ea manet. Et sane, voluntas libera est a coactione, si ipsa se ad actum movet, non ad actum a vi extrinseca contra propensionem suam impellatur. Atqui, etiamsi voluntas a Deo moveatur, tamen ipsa se secundum suam propensionem ad actum movet. Nam principium proximum huiusmodi motionis est intrinsecum, quia non aliud est, quam ipsa voluntas [2]; et voluntas a Deo nonnisi tamquam a principio primo, et secundum ipsam suam propensionem [3] movetur, quia a Deo movetur tamquam a Causa prima universali, quae omnes res ad actum sibi proprium movet. Ergo ex eo, quod voluntas ad exercitationem actus a Deo movetur, nihil contra eius libertatem a coactione arguere licet [4]. Idem de libertate indifferentiae dicendum est. Etenim proprium Dei est, ut alibi dicemus, res eo modo movere, qui earum naturis congruit; atqui voluntas humana eiusmodi naturae est, ut ad multa indeterminate se habeat; ergo potius necessitas, quam indifferentia actuum eius, cum Divina motione repugnat [5].

396. Obiic. 4° Collinsius: Voluntas ad aliquid volendum movetur

---

[1]) I, q. CVI, a. 2 c. Cf *ibid.*, q. CV, a. 4 c.; $1^a\ 2^{ae}$, q. IX, a. 6 c.; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 89, n. 6.

[2]) « Ipsa (voluntas) est, quae vult, ab alio tamen mota » ($1^a\ 2^{ae}$, q. IX, a. 4 ad 2). « Motus voluntarius, etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra; sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam »; *Ibid.* ad 1.

[3]) « Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis, quod in proposito esse non potest; quia sic idem vellet, et non vellet »; *Ibid.* ad 2.

[4]) « Dicendum, quod moveri voluntarie est moveri ex se, idest a principio intrinseco. Sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco. Et sic moveri ex se non repugnat ei, quod movetur ab alio »; I, q. CV, a. 4 ad 2.

[5]) « Dicendum, quod voluntas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet; sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae »; $1^a\ 2^{ae}$, q. X, a. 4 ad 1. Cf *Qq. dispp.*, *De Malo*, q. cit., c., et ad 3. Obiectiones, quae ex praescientia Dei contra libertatem humanam peti solent, alibi refellemus.

ab appetitu sensitivo; atqui actus appetitus sensitivi sunt necessarii; ergo idem de actibus voluntatis dicamus oportet [1].

397. Resp. *Dist. mai.*: semper, *neg. mai.*; interdum, *subdist. mai.*: ita ut appetitus sensitivus voluntatem ad aliquid volendum inclinet, *conc. mai.*; ita ut voluntatis actum ad se necessario trahat, *neg. mai.* Item *dist. min.*: sunt necessarii, ita ut voluntas eis dominari possit, *conc. min.*; secus, *neg. min.*; *neg. cons.* Principio falsum est voluntatem in cunctis suis actibus ab appetitu sensitivo moveri; si quidem haud dubium est, quin sint multi actus, in quibus appetitus sensitivus nullam partem habet. Huiusmodi sunt *amor iustitiae*, *amor veritatis*, aliique id genus [2]. Praeterea in illis ipsis actibus voluntatis, in quibus appetitus sensitivus aliquam partem sibi vindicat, certe appetitus sensitivus nihil in voluntatem *directe* agit, quia ipse est potentia voluntate inferior; sed dumtaxat aliquid in ipsam agit *ex parte obiecti* [3]. Etenim voluntas appetit id, quod intellectus tamquam bonum, et conveniens apprehendit; at quoniam actus voluntatis circa particularia versantur, cognitio boni, et convenientis non solum ex ipsa obiecti natura, quam intellectus patefacit, sed et ex diversa hominis habitudine pendeat necesse est. Atqui motus appetitus sensitivi habitudinem hominis variant. Ergo ex ipsis efficitur, ut cognitio boni, et convenientis mutetur. Puta illud, quod conveniens videtur ei, qui ira flagrat, huiusmodi non iudicatur ab eo, qui pacato est animo. Hinc, cum ab obiecti apprehensione voluntas moveatur, ipsam etiam ab appetitu sensitivo moveri posse dicendum est [4].

398. At vero, etsi actus appetitus sensitivi voluntatem magis ad hoc, quam ad illud obiectum inclinent; tamen tantum abest, ut voluntas ab eis necessario moveatur, ut potius ipsis, sicuti alibi diximus, dominetur; ex quo fit, ut id, ad quod ab appetitu sensitivo allicitur, prosequi, aut respuere in eius arbitrio sit [5]. « Licet passiones, inquit s. Thomas, quae sunt in irascibili, et concupiscibili, habeant quamdam vim ad inclinandam voluntatem; tamen in potestate voluntatis remanet sequi passiones, vel eas refutare [6] ». Oppido autem de-

---

[1]) Collins, *Récherches phil. sur la libertè de l' homme*, trad. de l' angl. c. IV, apud Des Maizeaux, *Recueil de pièces diverses*, t. I, p. 307 sqq, Lausanne 1739.

[2]) Cf I, q. CXI, a. 2 ad 3; 1^a 2^{ae}, q. X, a. 3 ad 3.

[3]) Cf 1^a 2^{ae}, q. IX, a. 2 c.; *Qq. dispp.*, *De Malo*, loc. cit.; *ibid.*, *De Verit.*, q. XXII, a. 9 ad 6.

[4]) Quomodo voluntas ab appetitu sensitivo moveatur, clarius explicatur a s. Thoma in 1^a 2^{ae}, q. LXXVII, a. 1.

[5]) Cf p. 378.

[6]) I, q. CXV, a. 4 c. Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 9 ad 6, et q. XXIV, a. 1 ad 19.

ciperetur, qui ad Collinsii obiectionem fulciendam vehementes illos, vel subitos actus appetitus sensitivi, qui rationis exercitationem praepediunt, urgeret. Namque appetitus sensitivus voluntatem non movet, nisi prout in praevium iudicium rationis aliquid confert; quocirca si in actibus illis nulla est rationis usura, ac proinde nullum iudicium, certe voluntas ab ipsis nullo modo moveri potest; tantum abest, ut necessario moveatur. Scite igitur totam hanc rem ita concludit s. Thomas: « Et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur; aut, si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem [1] ».

399. Obiic. 5° Helvetius [2]: Voluntas potestatem non habet volendi perinde bonum, ac malum, quia ad bonum natura sua fertur. Ergo libertate indifferentiae non gaudet.

400. Resp. *Neg. cons.* Namque voluntas non ex eo libera est, quod aeque velit bonum, ac malum; sed ex eo quod hoc, vel illud bonum eligere, aut bonum sibi propositum eligere, aut non eligere potest. Bonum autem, ad quod voluntas ex necessitate fertur, est, uti ex iam dictis satis colligitur, bonum in universum, non vero hoc, aut quodcumque aliud bonum particulare. En quomodo s. Thomas huic obiectioni, quam Helvetius instauravit, breviter responderat: « Dicendum, quod voluntas in nihil potest tendere, nisi sub ratione boni; sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum [3] ».

401. Instat idem Helvetius: Atqui voluntas non modo ad bonum universe sumtum, sed etiam ad bona particularia ex necessitate fertur. Ergo. Resp. *Neg. min. subs.* Prob. *min. susb.* Ex amore erga bonum in universum, sive beatitudinem oriuntur volitiones circa bona particularia; ergo, sicut ex necessitate naturae voluntas ad beatitudinem, ita etiam ad bona particularia fertur.

402. Resp. *Dist. ant.*: ita tamen ut non habeant cum beatitudine necessariam connexionem, *conc. ant.*; secus, *neg. ant.*; *neg. cons.* Haec quoque obiectio a s. Thoma ita soluta est [4]: Etsi cunctae volitiones circa bona particularia ex naturali amore in beatitudinem oriantur; tamen ex necessitate naturae non proficiscuntur, quia bona particularia, ut iam ostendimus, necessariam connexionem cum beatitudine non habent, vel, si habeant, sine ipsa considerari queunt. Id illustrari potest exemplo ab intellectu petito; nam, quamvis omnia iudicia ab inclinatione intellectus in verum dimanent, tamen non omnes illatio-

---

[1]) 1^a 2^{ae}, q. X, a. 3 c.

[2]) *De l' esprit*, Discours I, c. 4, p. 43 sqq, Paris 1758.

[3]) I, q. LXXXII, a. 2 ad 1. Cf Bossuet, *De la connaissance de Dieu, et de soi même*, c. 1, § 18, *Oeuvr. phil.*, ed. De Lens, p. 56, et 57, Paris 1843.

[4]) *Qq. dispp.*, *De Malo*, loc. cit. ad 8, et ad 9.

nes sunt necessariae, quia « non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio [1] ». Illud non diffitemur, intellectum saepe ex principiis assentiri conclusionibus cogi; verum contendimus id ex eo evenire, quod principia cum conclusionibus adeo connectuntur, ut, si hae negentur, etiam illa negari oporteat. Hoc autem de bonis particularibus cum beatitudine comparatis dici nequit; quippe quod haec eiusmodi sunt, ut sine iis finis haberi possit, vel haberi posse aestimetur. « Nec, inquit sanctus Doctor, ex necessitate illius boni (felicitatis) inducitur necessitas voluntatis respectu aliorum volendorum, sicut ex necessitate primorum principiorum inducitur intellectui necessitas ad assentiendum conclusionibus; eo quod alia volita non habent necessariam habitudinem ad illud primum volitum vel secundum veritatem, vel secundum apparentiam, ut scilicet absque illis primum volitum haberi non possit, sicut conclusiones demonstrativae habent necessariam habitudinem ad principia, ex quibus demonstrantur, ita quod, conclusionibus non existentibus veris, necesse est principia non esse vera [2] ».

403. Obiic. Collinsius [3], aliique fatalistae: Volitiones a cognitionibus boni, et mali pendent. Ergo volitiones non sunt liberae, sed necessariae.

404. Resp. *Dist. ant.*: pendent ita, ut necessitatem ab ipsis accipiant, *neg. ant.*; secus, *conc. ant.; neg. cons.* Huic difficultati philosophi diversis modis respondent, prout diversi sunt modi, quibus natura libertatis ab eis explicatur. Ii, qui Kingii sententiae adstipulantur, volitiones nostras a quocumque praevio cognitionis actu circa naturam obiecti pendere omnino inficiantur. Qui autem voluntatem a iudicio practico non determinari sentiunt, voluntatem, etiam posita cognitione boni, et mali, posse secus se determinare mordicus contendunt. At nos s. Thomae doctrinae adhaerentes asserimus cognitiones boni, et mali, etiamsi determinent voluntatem, non tamen necessario eius actus producere. Rationem audi a sancto Doctore, qui illam obiectionem iam sibi proposuerat, et exsolverat: « Dicendum, scribit, quod non omnis causa ex necessitate inducit effectum, etiamsi sit causa sufficiens, eo quod causa potest impediri, ut quandoque effectum suum non consequatur, sicut caussae naturales, quae non ex necessitate producunt suos effectus, sed ut in pluribus, quia in paucioribus impediuntur. Sic ergo illa causa, quae facit voluntatem aliquid velle, non oportet quod ex necessitate hoc faciat; quia potest per ipsam voluntatem impedimentum praestari, vel removendo talem con-

---

[1]) 1^a 2^{ae}, q. XIII, a. 6 ad 1.

[2]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 1 ad 18. Cf ibid., q. XXII, a. 6 ad 4, et 1^a 2^{ae}, loc. cit.

[3]) *Op. cit.*, ibid.

siderationem, quae inducit eam ad volendum, vel considerando oppositum, scilicet, quod hoc, quod proponitur ut bonum, secundum aliquid non est bonum [1] ». Et sane id frequenter sancti homines experiuntur, cum pravas cogitationes animo obversantes reiiciunt, et sanctis meditationibus adversus concupiscentiae motus se muniunt. Id frequenter experiuntur etiam impii, cum adversus conscientiae latratus concupiscentiis indulgent suis, atque, ut cum D. Bonaventura loquamur, « decernere habent de agendis iuxta voluntatis nutum, magis quam iuxta iuris praeceptum [2] ». Itaque, si ex voluntatis imperio intellectus momenta in omnes partes versat, ab his cogitationem amovet, extranea illis inquirit, aliaque agit, et tandem ultimum iudicium practicum pronuntiat, dicendum est actum voluntatis, qui illud iudicium consequitur, non esse necessarium, nisi necessitate *consequenti*, illa scilicet, qua eo ipso, quod aliquid vult, non potest simul ipsum non velle.

405. Inst. 1° Atqui libertas hac ratione, qua secundum s. Thomam explicata est, nullo modo intelligi potest. Ergo etc.

406. Resp. *Neg. min. subs.* Prob. *min. subs.* Si volitio a praevia consultatione *radicaliter* penderet, progressus consultationum, et volitionum in infinitum admittendus foret; quia omni volitioni aliqua consultatio, et omni consultationi, quippe quae voluntaria est, aliqua volitio praecedere deberet. Atqui huiusmodi progressus est absurdus. Ergo.

407. Resp. *Neg. mai.*; *conc. min.*; *neg. cons.* Probe distinguere oportet actum, cuius vi consultatio suscipitur, ab actibus, qui ipsam constituunt. Si enim primum spectetur, consultatio procul dubio a voluntate pendet; quippe quod haec intellectum ad ea media inquirenda, quae ad finem sibi propositum assequendum idonea sunt, determinat. Ast hac in re progressus in infinitum pertimescendus non est; quia id, quod primo movet voluntatem, et intellectum, est Deus. Locis, quae ad hoc evincendum paulo ante ex s. Thoma attulimus [3], alia duo addere lubet. « Dicendum, subdit Aquinas, quod non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu, sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis; sed principium consiliandi, et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut Aristoteles di-

---

[1]) *Qq. dispp.*, *De Malo*, loc. cit., ad 15. « Quantumcumque, alibi ait, ratio unum alteri praefert, nondum est unum alteri praeacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinetur in unum magis, quam in aliud; non enim voluntas de necessitate sequitur rationem »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 15 c.

[2]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, p. 1, dub. 1.

[3]) Cf p. 409-410.

cit in 7 Ethic. Et per hunc modum ostendit, quod non est procedere in infinitum [1] ». Et alibi: « Dicendum, quod cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur, qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturae, aut superioris causae. Et ideo non oportet, quod in infinitum procedatur [2] ». Cuius praeclarae theoriae idem sanctus Doctor hanc tradidit rationem, quod « in omni ordine mobilium, et motorum oportet secundos motores ordinari in finem primi motoris per dispositionem impressam in eis a primo motore [3] ». Quod si actus, qui consultationem constituunt, considerentur, hi sunt liberi, seu indifferentes, non quia voluntas illos libere vult, sed quia illorum natura huiusmodi est [4]. Nam, quoniam media necessariam cum fine connexionem non habent, iudicia, quae circa ea efficiuntur, indifferentia manent, donec voluntas, movens intellectum ad istam potius, quam ad illam conditionem perpendendam, aliquod ex iis iudiciis determinatum reddat. Neque voluntas praevia consultatione indiget, ut intellectum ad rem sub illo potius, quam sub isto respectu considerandam moveat; sed id efficit ex aliqua occasione, e. g., ex eo quod ad id per appetitum sensitivum inclinat [5].

408. Inst. 2° Atqui quocumque modo doctrina s. Thomae explicetur, fatalismo favet. Ergo.

409. Resp. *Neg. min. subs.* Prob. *min. subs.* Si momenta rationis, seu motiva essent rationes sufficientes volitionum, et nolitionum, propositis duobus bonis inaequalibus, uno maiori, altero minori, voluntas non posset non amplecti bonum maius; et obiecta specie duorum bonorum aequalium, neutrum eligere posset; propterea quod nulla foret ratio sufficiens, ob quam animus minus bonum maiori, aut inter duo aequalia unum alteri paeferret. Atqui hoc libertatem voluntatis destruit. Ergo sententia s. Thomae de natura, et origine libertatis fatalismo favet.

410. Resp. *Conc. mai.*; *neg. min.*; *neg. cons.* Voluntati quidem integrum non est eligere unum, quod intellectus ultimo suo iudicio practico esse minus bonum, ac proinde minus eligibile, quam aliud, iudicavit; at vero potest ipsa efficere, ut illud, quod in se est alio deterius, ceu melius hoc ab intellectu iudicetur, quatenus ad finem, quem spectamus, magis conducit. Ita ii, qui peccant, prosequuntur unum, quod est absolute deterius alio, sed hoc per iudicium practicum intellectus esse melius, quam illud, iudicant; quia ad obtinendum finem, quem sibi constituunt, opportunius eis videtur. Potest

---

[1]) I, q. LXXXII, a. 4 ad 3.

[2]) 1ª 2ae, q. XVII, a. 5 ad 3. Cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. 11, a. 3 ad 3.

[3]) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. 1, a. 3 *sol.* 1.

[4]) Cf 1ª 2ae, q. XVII, a. 6 c. — [5]) Cf p. 411, 412.

etiam voluntas ex duobus bonis, quae per se aequalia sunt, unum veluti praestantius altero eligere; nam, aiente s. Thoma, « nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio, per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum, quam in aliud [1] ». « Si autem, subdit Gonetus, post istam inquisitionem in neutro inveniat novam aliquam bonitatem, voluntas determinabitur vel a motivis extrinsecis, sicut circumstantiae, aut aliae occasiones occurrentes; vel experientia propriae libertatis, quam poterit velle circa unum potius, quam circa alterum exercere, et tunc ipsa libertas voluntatis non se tenebit solum ex parte principii elicitivi actionis, sed etiam ex parte obiecti, et habebit rationem motivi allicientis, et inclinantis ad eligendum id, quod ex sua intrinseca bonitate aequale, et indifferens est [2] ». Ex quibus postremis verbis Goneti intelligitur voluntatem ad unum bonum alteri praeferendum ex eo etiam moveri posse, quod intellectus voluntati exercitationem propriae libertatis veluti bonum exhibet.

ARTICVLVS SEPTIMVS

De voluntatis in ceteras animae facultates dominio

411. Voluntatem facultates animae, quae eius arbitrio subduntur, ad actiones ipsarum proprias movere adeo exploratum est, ut demonstratione non egeat. Hoc *factum*, quod saepe innuimus, Aquinas noster his paucis significavit: « Voluntas, per modum agentis, movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur [3] ». Nos itaque hanc vim, quam voluntas in ceteras facultates exercet, pro concessa sumentes, 1° rationem inquiremus, cur voluntas dominium in ceteras facultates exerceat; 2° nonnulla de modo, quo ipsa ceteras facultates ad actiones suas movet, explicabimus.

412. Quod ad primum attinet, memoria repetendum est obiectum voluntatis esse bonum universale, sive ens, prout est bonum; si quidem quidquid est, ex eo quod aliquam rationem bonitatis habet, est obiectum voluntatis, proindeque est principium, quod ipsam movet, et finis, ad quem spectat. Ceterarum autem facultatum obiectum est aliquod bonum particulare, quod, prout facultatem ad actum suum determinat, est principium eius, et, prout illo actu obtinetur, est eius

---

1) $1^a\ 2^{ae}$, q. XIII, a. 6 ad 3.

2) Gonet, *Manuale Thomistarum, seu brevis Theologiae cursus*, t. III, tract. III, c. 6, p. 207, Biterris 1680.

3) I, q. LXXXII, a. 4 c. Quare facultates vegetativae nostro arbitrio non subdantur, explicat idem sanctus Doctor, $1^a\ 2^{ae}$, q. XVII, a. 8.

finis, quia facultas ex consecutione finis perficitur [1]. His praestitutis, argumentamur hoc modo: Omnis causa universalis causas particulares movet, quae ad idem genus pertinent, quippe quod causae particulares per universalem *actu* sunt, ab eaque suam vim actuosam mutuantur [2]. Atqui, cum obiectum voluntatis sit bonum universale, obiecta autem aliarum facultatum sint bona particularia, voluntas ad facultates animae, quae eius arbitrio subduntur, tamquam causa universalis ad particulares, refertur. Ergo voluntas omnes facultates, quae eius arbitrio subiiciuntur, movere iure dicitur. Rem illustravit s. Thomas hoc exemplo: Sicut dux exercitus ex eo, quod bono communi, hoc est, ordini totius exercitus consulere debet, movet suo imperio duces, quorum singulis ordo diversarum acierum curae est; ita voluntas ceteras facultates movet, quia harum obiecta propria, prout quamdam rationem bonitatis habent, ad obiectum proprium eius, nempe bonum universe spectatum, referuntur [3].

413. Ex hoc argumento perspicitur inter facultates, quae a voluntate moventur, intellectum etiam numerandum esse. « Ipsa ratio speculativa, ait s. Thomas, applicatur ad opus intelligendi, vel iudicandi a voluntate [4] ». Et sane, quoniam verum, eo quod est obiectum intellectus, est etiam bonum eius [5], et verum, prout est bonum, est obiectum voluntatis [6], inde fit, ut voluntas, quoties obiectum aliquod intellectui occurrit, hunc ad illud cognoscendum moveat; quia eo ipso, quod intellectus aliquod verum cognoscit, voluntas aliquod bonum assequitur [7]. Ad cuius rei maiorem intelligentiam advertendum est animam esse unicum principium, licet remotum, et mediatum omnium suarum actionum;quapropter,cum anima cognoscat intellectum suum, sive se, prout intellectu praedita est, a vero perfici, illud verum per intellectum adipisci vult, proindeque per voluntatem ad illud arri-

---

1) $1^a\ 2^{ae}$, q. IX, a. 1 c.

2) « Cum omne agens, inquit s. Thomas, agat secundum quod est in actu, oportet secundum hoc accipere ordinem causarum agentium, secundum quod est ordo earum in causalitate »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V, a. 8 c.

3) Cf s. Thom., $1^a\ 2^{ae}$, q. IX, a. 1 c.

4) $1^a\ 2^{ae}$, q. XVI, a. 1 ad 3.

5) Cf p. 238, et 369.

6) « Sub communi ratione boni continetur veluti quoddam speciale et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et obiectum eius, quod est verum, quorum quodlibet est quoddam speciale bonum »; I, q. LXXXII, a. 4 ad 1.

7) « Quaelibet potentia habet aliquem finem, qui est bonum ipsius, non tamen quaelibet potentia respicit ad rationem finis, vel boni, ut bonum est, sed sola voluntas. Et inde est quod voluntas movet omnes alias vires, quia ex finis intentione inchoatur omnis motus » (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIV, a. 2 ad 6). Ex quo loco Aquinatis intelligis, quamvis verum sit bonum intellectus, ipsum tamen non esse obiectum intellectus, prout est bonum, sed prout est verum.

piendum intellectum movet. Hoc paucis significavit s. Augustinus: « Volens intellexisti ? Volens plane [1] ».

414. Argumentum, quod modo concinnavimus, ab observatione, et circumspectione animi nostri vehementer comprobari s. Thomas advertit. « Non enim, inquit, per voluntatem appetimus solum ea, quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea, quae pertinent ad singulas potentias . . ., ut cognitionem veri . . ., et huiusmodi alia . . ., quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona [2] ». Iam ea, quae pertinent ad singulas potentias, voluntas nonnisi per ipsarum exercitationem assequi potest. Proprium igitur voluntatis est singulas potentias ad exercitationem suorum actuum movere, seu applicare. Quare cum eodem sancto Doctore ita concludendum est: « Voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum; intelligimus enim, quia volumus; imaginamur, quia volumus; et sic de aliis: et hoc habet, quia obiectum eius est finis [3] ».

415. Quod ad modum attinet, quo voluntas ceteras potentias movet, haec praesertim notanda nobis esse censemus.

1° Cum voluntas iudicium rationis sequatur, actus, quo ipsa ceteras potentias ad exequendum illud, quod elegit, movet, praevio actu rationis indiget. Hic actus in eo consistit, quod ratio *intimat*, et *denuntiat*, quid per ceteras potentias peragendum sit, ut voluntas illud, quod elegit, assequatur; unde sapienter dicitur *imperium*, quia ratio *intimando*, et *denuntiando ordinat* potentias ad suos actus [4]. Rationis autem imperio respondet voluntatis actus, qui dicitur *usus*, isque in eo consistit, quod voluntas potentias ad assumenda, et exequenda media adhibet. « Post determinationem consilii, ait s. Thomas, quae est iudicium rationis, voluntas eligit; et post electionem ratio imperat ei, per quod agendum est, quod eligitur; et tunc demum voluntas alicuius incipit uti exequendo imperium rationis [5] ». Ex his perspicitur vim movendi potentias ad sui exercitationem esse propriam voluntatis; quia ab ipsa aliae potentiae applicantur ad agendum, ita ut istae ad illam se habeant, aiente s. Thoma, « sicut instrumenta ad principale agens [6] ». Nec quispiam nobis obiiciat, cum « solius rationis sit dirigere, et ordinare [7] », imperium ad rationem pertinere.

---

1) *Serm.* LII *de verbis Ev. Matth. III*, c. 7, n. 19.
2) 1ª 2ae, q. X, a. 1 c.
3) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 72, n. 6.
4) Cf 1ª 2ae, q. XVII, a. 1 c., et a. 5 c. Cf etiam id, quod diximus p. 383-384.
5) 1ª 2ae, q. XVII, a. 3 ad 1.
6) 1ª 2ae, q. XVI, a. 1 c.
7) *Qq. dispp., De Ver.*, q. VI, a. 1 c.

Namque 1° « imperare, quemadmodum advertit idem sanctus Doctor, non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum [1] »; 2° etsi imperium a ratione eliciatur, tamen ab ipsa voluntate originem habet, suamque vim sumit; haec enim ex intentione finis, et electione mediorum rationem ad eliciendum actum imperii movet. Re vera, imperium est quidem actus rationis, sed praevium actum voluntatis, uti alibi diximus [2], expostulat, et vim movendi ad exercitium actus non habet, nisi prout « virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis [3] ».

2° Voluntas ita ceteras potentias movet, ut « inclinet unamquamque in propriam operationem [4] ». Ipsa enim ex eo, quod ceteras potentias ad actus sibi proprios movet, efficitur principium remotum, et mediatum, non autem proximum, et immediatum illorum actuum [5]; quapropter actus non voluntatis moventis, sed facultatis ipsum se-

---

[1]) $1^a\ 2^{ae}$, q. XVII, a. 1 ad 1.

[2]) Pag. cit. 383-384. « Imperium, inquit etiam sanctus Doctor, est et voluntatis, et rationis quantum ad diversa; voluntatis quidem, secundum quod imperium inclinationem quamdam importat; rationis vero, secundum quod haec inclinatio distribuitur, et ordinatur ut exequenda per hunc, vel per illum »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 12 ad 4.

[3]) $1^a\ 2^{ae}$, q. XVII, a. 1 c. Ut intelligatur, quomodo aliquid *de actu voluntatis maneat in intellectu*, memoria recolendum est actus voluntatis, prout sunt quaedam entia, et vera, obiecto communi intellectus contineri, quippe quod omne ens, prout est verum, est obiectum intellectus; et vicissim actus intellectus, prout quaedam entia, et bona sunt, obiecto communi voluntatis contineri, quia omne ens, prout est bonum, est obiectum voluntatis. Hinc fit, ut intellectus, et voluntas, quemadmodum inquit s. Thomas, « suis actibus invicem se includant » (I, q. LXXXII, a. 4 ad 1), et secundum id, quod s. Bonaventura scribit, « se invicem circumincedant, et supra se mutuo reflectantur » (*In lib. III Sent.*, Dist. XXVII, q. I, a. 1 *resol.*; cf p. 331). At vero in potentiis, quarum actus supra se invicem reflectuntur, « virtus prioris actus, aiente eodem s. Thoma ($1^a\ 2^{ae}$, loc. cit.), remanet in sequenti ». Quare aliquid *de actu rationis virtute manet* in actu voluntatis, sicut in electione evenit, « eo quod in electione apparet id, quod est proprium rationis, scilicet conferre unum alteri, vel praeferre; quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impressione rationis » (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 15 c.); et vicissim *aliquid de actu voluntatis virtute manet in actu rationis*, sicut evenit in imperio, nam virtute actus voluntatis ratio movet per imperium ad exercitium actus. Cf p. 418.

[4]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 12 c.

[5]) « Unus specialis actus, inquit idem s. Thomas, . . . non potest a duabus potentiis immediate egredi; sed progreditur ab una immediate, et ab altera mediate, in quantum scilicet quod est prioris potentiae, in posteriori relinquitur » (*Op. cit.*, q. XXIV, a. 5 c.). Quare, postquam dixit nihil prohibere, quin rationis, et voluntatis unus sit actus, subdit: « unius quidem immediate, sed alterius mediate »; *Ibid.*, q. XXII, a. 13 ad 8.

*

cundum formam suam elicientis est. Neque id quemque moveat; si enim non repugnat unam facultatem ab alia distingui, etiamsi ab ea enascatur, sive, ut s. Thomas ait, *resultet* [1], ne repugnare quidem debet actionem esse propriam unius facultatis, etiamsi alia facultas ipsam ad illam exerendam moveat [2]. Ex his facile perspicitur falsos esse tum Cartesianos, qui, uti diximus [3], quoniam voluntas intellectum ad iudicium movet, ipsum actionem propriam voluntatis esse inde colligebant; tum quosdam veteres, qui voluntatem non esse aliquam determinatam animae potentiam contendebant. Quam postremam sententiam ita exposuit, et refutavit s. Thomas: « Videbant (quidam) per liberum arbitrium non posse in actus omnium potentiarum; unde ponebant liberum arbitrium esse quasi totum universale respectu omnium potentiarum. Sed hoc esse non potest, quia sic sequeretur, quod in nobis sint multa libera arbitria propter potentiarum multitudinem. Nec hoc ad ponendum cogimur ratione praedicta; omnes enim actus diversarum potentiarum non referuntur ad liberum arbitrium, nisi mediante uno actu, qui est eligere; secundum hoc enim libero arbitrio movemur, quod libero arbitrio moveri eligimus, et sic de aliis actibus. Unde ex hoc non ostenditur liberum arbitrium esse plures potentias, sed esse unam potentiam moventem sua virtute potentias diversas [4] ».

3° Voluntas, ut saepe adnotavimus, intellectum vel ad vim suam intellectricem in aliquid intendendam, vel ad aliquem specialem actum exerendum movet. Nisi quod intellectus quoque, ut etiam saepe monuimus, voluntatem movet. Nam, cum obiectum voluntatis sit ens, prout est bonum, liquet voluntatem ab ente, prout bonum est, ad aliquid agendum moveri, quia quaelibet facultas ab obiecto suo ad actum reducitur. Atqui apprehendere in ente rationem bonitatis est proprium intellectus, sive rationis. Ergo, si ens, prout est bonum, voluntatem ad aliquid agendum movet, voluntatem a ratione moveri manifestum est. Apposite s. Thomas: « Intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis [5] ». Nulla autem repugnantia in eo agnoscenda est, quod istae duae potentiae sibi mu-

---

[1]) I, q. LXXVII, a. 7 ad 1.

[2]) Cf *Ibid.*, c. — [3]) Pag. 336 et 337.

[4]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 5 c. « Dicendum, alibi subdit, quod contingit aliquam potentiam esse determinatam in se, quae tamen universale imperium super omnes actus habet, sicut patet in voluntate; unde liberum arbitrium propter hoc dicitur non pars animae, sed tota anima, non quia non sit determinata potentia, sed quia non se extendit per imperium ad determinatos actus, sed ad omnes actus hominis, qui libero arbitrio subiacent »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, q. I, a. 2 ad 1.

[5]) I, q. LXXXII, a. 4 c.

tuam operam conferant; si quidem « intellectus alio modo movet voluntatem, quam voluntas intellectum [1] ». Et sane, intellectus dirigit voluntatem, et illam determinat in eo, quod ad speciem actus spectat; voluntas autem movet intellectum, illumque determinat in eo, quod ad exercitationem actus pertinet. « Dicendum, ait idem sanctus Doctor, quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus; quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem; quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quandam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet, quod non est idem movens, et motum secundum idem [2]». Profecto voluntas, ut modo innuimus, interdum intellectum etiam ad determinationem actus quodammodo movet; quia ipsa interdum efficit, ut intellectus « quibusdam apprehensis, aiente eodem s. Thoma, assentiat, vel dissentiat, vel assensum suspendat [3] ». Ast hoc ex eo repetendum est, quod illa apprehensa non omnino *convincunt intellectum*, ita ut intellectus *naturaliter* ipsis *assentire* cogatur [4].

4° Motio, per quam potentiae ad suos actus exercendos a voluntate determinantur, ex eo dumtaxat, quod ipsae in una essentia animae, veluti in sui subiecto, et principio, inhaerent, repetenda non est, alioquin potentias vegetandi quoque a voluntate moveri dicendum foret. Iam illud exploratum nobis videtur, potentias a voluntate moveri, quatenus earum actus ex virtute, quam a voluntate accipiunt, re ipsa immutantur, et perficiuntur. Hoc evidenter colligitur ex nova habitudine, quam actus potentiarum a voluntate motarum, secus ac ii, qui eius imperio non subduntur, induunt; siquidem illi a propriis potentiis eliciuntur ut voluntarii ad nutum voluntatis, a qua possunt etiam cohiberi, vel omitti, et fini sibi a voluntate proposito subiiciuntur [5]. Ad rem s. Thomas: « Dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum; et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires, ut Anselmus dicit in libro *de Similitudinibus* [6] ».

---

[1]) *Ibid.*, loc. cit. ad 2.
[2]) 1ª 2ae, q. IX, a. 1 ad 3.
[3]) 1ª 2ae, q. XVII, a. 6 c. Cf p. 403-404. — [4]) *Ibid.*
[5]) Cf Ioann. a s. Thom., *Op. cit.*, pars III, q. XII, a. 6, p. 904, ed. cit.
[6]) I, q. LXXXII, a. 4 c.

CAPVT QVINTVM

De facultate locomotiva

416. Experientia compertum est quosdam in corpore nostro motus fieri, quibus de loco in locum progredimur. Hi motus, ut ab illis distinguantur, qui in corpore nostro eveniunt, quin corpus locum mutet, *locales* nuncupati sunt. Dicti quoque sunt motus *animales* proprie, et stricte sumti, ut a *naturalibus* distinguerentur, nempe ab iis, qui sine apprehensione animae fiunt. Re vera motus locales ad hominem pertinent, prout est sentiens, sive *animal*; ex quo fit, ut sint homini cum belluis communes: naturales autem ad eum pertinent, prout est vegetans; ex quo fit, ut communes sint ei non modo cum belluis, sed etiam cum plantis. Iam, ut ordinem controversiis, quae circa hanc rem versantur opportunum adhibeamus, in primis investigandum nobis est, undenam principium motionum localium repetendum sit.

ARTICVLVS PRIMVS

Motus locales ex anima simul, et corpore produci asseritur, atque inde existentia facultatis locomotricis demonstratur

417. Utrum motus locales ab anima, an a corpore, an denique ab utroque producantur, inter philosophos non convenit. Materialistae, cum animum, ut suo loco dicemus, aut ipsum corpus, aut quamdam vim corpoream esse teneant, motus locales nonnisi vel ab ipsa dispositione partium corporis, vel a vi corpori insita repeti posse contendunt. Sed, his missis, philosophi, qui animam non solum a corpore distingui, sed diversae, ac ipsum, naturae esse arbitrati sunt, in diversas sententias concesserunt, prout diversos esse modos putarunt, quibus anima cum corpore coniungitur. Peripatetici, qui animam cum corpore adeo coniungi senserunt, ut unam substantiam completam efficiant, motus locales corporis ab anima simul, et corpore derivarunt. Inter illos autem, qui coniunctionem substantialem animae cum corpore negarunt, alii cum Platone [1] motus locales tribuerunt uni animae; alii cum Cartesio [2], et Leibnitio [3] uni corpori, licet in modo, quo a corpore efficiuntur, tradendo secundum diversa systematum suorum placita dissiderent [4]; alii cum Malebranchio animae,

---

1) *Cratyl.* p. 400, a; *Phedr.*, p. 245, b; *Alcib.*, p. 150, a, ed. H. S.

2) *Traitè de l' homme*, § 2, *Oeuvr. phil.*, ed. Garnier, t. III, p. 27. Cf *Passions de l' ame*, part. 2, § 13-16, t. I, p. 351-354: *De la formation du foetus*, § I, t. III, p. 47-51; *Inquis. verit.*, § 50-58, t. III, p. 159-163, et alibi, Paris 1834, et 1835.

3) *N. E.*, lib. II, c. 21, § 12, et lib. IV, c. 3, § 1, ed. cit.

4) E. g., Cartesius docuit motus locales ex eo originem ducere, quod quo-

seu voluntati « dumtaxat tamquam causae occasionali, quae non agit, nisi vi et efficacia voluntatis Divinae [1] ».

418. Ex his intelligis solutionem propositae quaestionis pendere a doctrina de modo, quo anima cum corpore coniungitur. Iam, quandoquidem anima, ut alibi ostendemus, cum corpore *vere*, et *substantialiter* coniungitur, liquet ex sententiis modo expositis de principio motus localis illam, quae hunc motum *toti coniuncto* tribuit, esse veritati consentaneam, ceterasque vel ex eo dumtaxat pro falsis habendas, quod super futili, absurdoque fundamento superstruuntur. Verum quoniam opiniones, quae motum localem vel soli corpori, vel soli animae tribuunt, exploratis quoque experientiae, rationisque momentis adversantur, haec breviter exponere iuvabit.

419. Et primo, motus locales soli corpori attribui non possunt. Re quidem vera, compertum est motus locales corporis huiusmodi esse, ut animal ad unum aliquem certum motum non determinetur, sed ad unum, perinde ac ad alium, se habeat, et a motu semel incepto etiam cessare queat. Atqui dumtaxat illis, quae *se ipsa movent*, haec motuum species convenire potest; in illis enim, quae ab alio moventur, motus determinatus esse debet [2]. Ergo animal in motu locali seipsum movere dicendum est. Iam, si animal in motu locali se ipsum movet, principium sui motus in se habeat necesse est; quia nulla operatio ab aliquo subiecto manare potest, nisi per principium fiat, quod in ipso subiecto est. Oportet igitur, ut animal motus, quo se de loco in locum transfert, principium in se habeat. Quoniam autem omnis operatio, quae fit per principium, quod in ipso operante est, est operatio *vitalis*, ideoque *vivens* debet esse illud principium, a quo ipsa promanat [3], liquet motus locales esse operationes vitales, et vivens esse illud principium, a quo ipsi promanant [4]. Iamvero corpus, prout corpus est, esse non potest principium vivens; quia si ad corpus, prout corpus

---

ties voluntas ad aliquem motum inclinat, spiritus animales corporis versus illum diriguntur. Leibnitius autem motiones locales a vi ipsi corpori insita repetivit, eo quod corpora, aeque ac spiritus, vi actuosa pollere sensit, et consensum inter illas motiones, et animae actiones ex eo explicavit, quod Deus ex infinitis corporibus possibilibus illud cum qualibet anima coniunxit, cuius motiones cum actionibus animae consentaneas fore praevidit.

[1]) *De inquir. verit.*, lib. VI, c. 3, t. II, p. 42, ed. cit. Hanc animae vim efficiendi motus in corpore, praeter Humium (*Essais sur l' entendement humain*, Ess. VII, *Oeuvr. phil.*, t. I, p. 185-190), Reidius (*Facultès actives*, Ess. I, c. 7, *Oeuvr.*, vol. VI, p. 367-370, ed. cit.) denegavit.

[2]) Cf s. Thom., *In lib. VIII Physic.*, lect. VII.

[3]) « Vivere dicuntur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota »; I, q. XVIII, a. 3 c.

[4]) « Movere seipsum pertinet ad rationem vitae »; *In lib. VIII Physic.*, lect. cit.

est, nempe ad naturam corporis vivere pertineret, nullum genus corporis expers vitae esse posset [1]. Ergo corpus suorum motuum localium principium esse non posse pro re certa, ac explorata habendum est. Id ipsum Aquinas ex eo etiam confecit, quod « ad consequendum aliquod desideratum, et intentum animal movetur [2] ». Et iure optimo; experientia enim edocemur nos, uti reliqua animantium genera, non mutare locum, nisi ut aliquid, quod cupimus, assequamur, aut aliquid, quod aversamur, declinemus, et non posse aliquid desiderare, aut aversari, nisi illud cognoscamus. Atqui nullum corpus est cognitionis, et appetitionis capax. Ergo principium, ex quo motus locales in corpore animali fiunt, corpus esse non potest.

420. Quod si corpus non est per se principium suorum motuum localium, restat, ut sit anima; quia, cum motus locales sint operationes vitales, eorum principium in ipso homine sit oportet. « Ipsa anima, s. Thomas inquit, est fons, et principium omnis motus in rebus animatis [3] »; unde « animata differre videntur ab inanimatis maxime motu, ut scilicet moveant seipsa, et sensu, seu cognitione [4] ». Ex his patet animam, secus ac Malebranchio placuit, esse principium *vere efficiens* localium motionum. Etenim anima est principium huiusmodi motionum ex eo, quod ipsa est, quae vitam animali impartitur; atqui ea vivunt, quae operantur ex seipsis [5]; ergo anima est causa non *occasionalis*, sed vere effectrix localium motionum. Sed de hac Malebranchii sententia plura alibi.

421. At vero anima non ipsa per se, sed simul cum corpore motuum localium principium est. Re quidem vera, anima per aliquam facultatem organicam corpus movet; sed facultates organicae eae sunt, quae per corporis instrumentum exercentur; ergo anima non ipsa per se, sed simul cum corpore motuum localium principium est. Atque in primis, animam nonnisi per aliquam facultatem corpus suum movere posse duobus argumentis s. Thomas ostendit. Primum ex illo pronuntiato omnium facultatum communi colligitur, nempe quod anima nihil, nisi alicuius facultatis ope, agere quidquam potest. Iam, quoniam in anima nobis occurrit genus actionum, quibus ipsa corpus de loco in locum movet, id argumento nobis esse debet, animam facultate corpus suum de loco in locum movendi pollere [6]. Alterum vero

---

[1]) « Manifestum est, quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori, ex hoc, quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae »; I, q. LXXV, a. 1 c. Cf *ibid.*, q. III, a. 1 c.

[2]) I, q. LXXVIII, a. 1 c.

[3]) *In lib. I De Anim.*, lect. I.

[4]) *Ibid.*, lect. III.

[5]) I, q. XVIII, a. 3 c.

[6]) *Cont. Gent.*, lib. II, c. 71.

ita se habet: Si anima non per aliquam facultatem, sed per essentiam suam corpus moveret, dicendum foret animam corpus movere eo ipso, quod corpus constituit; si quidem anima ex eo, quod per essentiam suam cum corpore coniungitur, corpus constituit. Atqui hoc absurdum est; etenim, cum in motu locali terminus locomotivae actionis animae sit corpus, liquet animam non posse corpus movere, nisi corpus iam constitutum existat. Ergo animam per aliquam facultatem corpus suum de loco in locum movere tenendum est [1]. Accedit, quod anima corpus movere non potest, nisi ipsum tangat. Atqui anima, cum sit partium expers, non potest corpus tangere *contactu quantitatis*, nempe prout partes suas partibus corporis apponit; sed dumtaxat contactu *virtutis*, nempe prout aliquid in illud agit [2]. Oportet igitur in anima aliquam facultatem inesse, cuius vi, seu *virtute* corpus movet.

422. Insuper, quin huiusmodi facultas nonnisi organica esse queat, dubitandum non est. Namque anima per facultatem movendi corpus in res extra se positas aliquid agit. Atqui « spiritus humani, ut ait s. Thomas, cum sint corporibus uniti, in exteriora operari non possunt, nisi medio corpore, ad quod sunt quodammodo naturaliter colligati [3] ». Ergo animae facultas movendi corpus sine aliquo organo corporeo exerceri nequit.

423. Quae cum ita sint, sapienter B. Albertus M. docuit motus *processivos* esse animae cum corpore communes; proindeque illud, quod in motu locali movetur, non esse neque solum corpus, neque solam animam, sed totum animal [4].

424. Ex his omnibus conficitur admittendam esse in anima facultatem locomotricem, quam ab Aristotele, et Scholasticis late explicatam, sed a recentibus vel impugnatam vel neglectam Henr. Martinius [5], Kastus [6], Garnierius [7], aliique post Jouffroyum [8] nuper instaurarunt. Enimvero anima nonnisi per aliquam potentiam organicam corpus suum movere potest. Atqui huiusmodi potentia orga-

---

1) I, q. LXXVI, a. 4 ad 2.

2) « Est, inquit idem s. Thomas, duplex contactus: quantitatis, et virtutis. Primo modo corpus non tangitur, nisi a corpore; secundo modo corpus potest tangi a re incorporea, quae movet corpus »; I, q. LXXV, a. 1 ad 3.

3) *Qq. dispp., de Potent.*, q. VI, a. 4 c.

4) *De Anim.*, lib. III, tract. IV, c. 7. Advertito motus locales *processivos* a Beato Doctore nuncupari; iquia ipsa mutatio de loco in locum processionis, seu progressionis nomen habet. Cf *ibid.*, c. 2.

5) *Phil. spirit.*, part. 2, c. 15, p. 58, not. 1, et p. 60, ed. cit.

6) *Psychol. d' Arist.*, part. 2, c. 6, p. 367, ed. cit.

7) *Traitè des facult. intell.*, lib. II, § 3, t. I, p. 54-59; lib. III, c. 1, § 1, et 2, t. I, p. 61-63, et c. 2, § 2, ibid., p. 85-90.

8) Cf lectiones, quas in Sorbona habuit, apud Garnier, *Op. cit.*, Prèf. vol. I, p. XIII.

nica, qua anima, actione sua in corpus, ipsum movet, cum aliis potentiis organicis sive vegetativis, sive sensitivis confundi non potest. Ergo speciali facultate organica anima pollere debet, qua corpus suum movet, quaeque ex munere, quo fungitur, *locomotrix* iure appellatur. Et sane, facultas ista non est ulla ex facultatibus vegetandi; nam plantae, in quibus vis vegetandi inest, numquam incedunt, neque ullum organum ad incedendum in illis invenitur [1]. Neque ulla ex facultatibus sensitivis cognoscendi est. Etenim motus de loco in locum, uti iam innuimus, fit ab animali, ut consequatur id, quod appetit, aut fugiat id, quod sibi molestum est [2]; dum e contrario facultates cognoscendi in rerum apprehensione consistunt, neque ad illarum assecutionem progrediuntur. Denique ad appetitum sensitivum facultatem movendi corpus revocari non posse ex duobus maxime patescit, nempe 1° quod non raro eae motiones locales in corpore fiunt, quibus appetitus sensitivus resistit, siquidem cuique viro probo compertum est se interdum gressus suos movere contra illud, ad quod ab appetitu sensitivo trahitur; 2° quod aliquando, etiamsi extet actus, quo appetitus sensitivus in aliquem localem corporis motum inclinat, hic tamen motus exerceri non potest.

425. Itaque, si facultas organica, quemadmodum demonstravimus, admittenda est, ut motus locales explicari queant, ipsa certe specialis facultas est; proindeque facultas *locomotrix* inter animae facultates iure, meritoque a Scholasticis recensita fuit.

426. Obiicit Plato: Anima ex eo movet corpus, quod seipsam movet; ergo anima ipsa per se, ac proinde sine ulla facultate organica motus suos exercet.

427. Resp. *Neg. ant.*, et *cons.* S. Thomas post Aristotelem sententiam Platonis, animam corpus movere eo ipso, quod se movet, tuentis, multis argumentis confutavit, e quibus satis est hoc unum afferre: Si anima corpus movet eo ipso, quod se movet, certe unus est motus, quo simul anima, et corpus moventur, ac proinde anima eodem, quo corpus, genere motus movetur, hoc est, motu de loco in locum. Atqui motus de loco in locum naturae animae prorsus repugnat. Ergo repugnat animam corpus movere eo ipso, quod se movet. Assumptio ita probatur: « Ad hoc, quod aliquid per se moveatur in loco, oportet quod per se sit in loco [3] ». Atqui « ridiculum est dicere, quod animae, aut alicui spirituali substantiae sit aliquis locus naturalis [4] »; in confesso enim est apud omnes philosophos esse per se in

---

[1]) Cf B. Alb. M., *De Anim.*, lib. III, tract. 4, c. 2, et s. Thom., *In lib. III De Anim.*, lect. XIV.

[2]) Cf Arist. *De Anim.*, lib. III, c. 9, § 8.

[3]) *In lib. II Sent.*, Dist. X, q. I, a. 3, *sol.* 4.

[4]) I, q. CII, a. 2 ad 2.

loco nonnisi corporibus convenire. Ergo motus localis naturae animae prorsus repugnat [1]. Hinc idem s. Thomas observavit animam non esse in loco *per se*, nempe essentia sua, sed *per accidens*, nempe per aliquid, ad quod essentia sua refertur, hoc est, prout secundum essentiam suam coniungitur cum corpore, quod est in loco; indeque confecit animam non *per se*, sed *per accidens* moveri de loco in locum, quia quidquid movetur de loco in locum, non alio modo movetur, quam quo est in loco. En eius verba: « Anima dicitur esse in loco per accidens, in quantum est pars compositi, quod est in loco per se, et sic movetur per accidens in loco [2] ». Quam doctrinam Aquinas a s. Augustino acceperat. « Affecta quippe, hic ait, anima carnalium sensuum consuetudine, etiam seipsam cum corpore per locum moveri putat, dum id per locum movet [3] ». Paulo inferius: « Ad corporalia loca ea (anima) non fertur, nisi cum aliquo corpore, vel non localiter fertur [4] ». Ex quibus intelligitur tantum abesse, ut anima ex eo, quod se movet, corpus de loco in locum moveat, ut ex eo, quod movet corpus, et ipsa per motum corporis quodammodo moveatur.

428. Obiiciunt plerique recentes: Principium, quo anima motus locales exercet, est ipsa voluntas, quae illos motus imperat. Ergo inanis est facultas *locomotrix*.

429. Resp. *Neg. ant.* Et sane motus locales ad actiones voluntatis nullo modo reduci queunt; quia hae sunt et distinctae ab illis, et diversi generis, ac illi. Sunt quidem distinctae; quia aliud est velle corpus de loco in locum movere, aliud ipsum corpus movere. Enimvero, si haec duo unicam actionem complecterentur, neque unum ab altero seiungi, neque unum sine altero enunciari posset. Atqui utrumque fieri potest, et re ipsa aliquando fit. Namque non raro accidit, ut nos, quemadmodum de appetitu sensitivo iam scripsimus [5], corpus movere velimus, nec tamen corpus moveatur, atque unusquisque nostrum dicere potest non modo, *ego volo movere corpus*, sed etiam, *ego moveo corpus*. Ergo motus locales ab actionibus voluntatis sunt distincti. Idem confirmatur ex eo, quod motus locales fiunt quoque in

---

[1]) Idem argumentum iam concinnaverat s. Augustinus hoc modo: « Cui enim non facile occurret, quod per locum non moveatur, quod per loci spatia non distenditur? Quidquid autem per loci spatia distenditur, corpus est. Ac per hoc consequens est, ut anima per locum moveri non putetur, si corpus non esse credatur »; *De Gen. ad litt.*, lib. VIII, c. 22, n. 43; cf *Qq octoginta tres*, q. 8.

[2]) *In lib. III Sent.*, Dist. XV, q. II, a. 1 *sol.* 2 ad 3.

[3]) *De Gen. ad litt.*, lib. VIII, c. 21, n. 41.

[4]) Lib. XII, c. 32, n. 60.

[5]) Pag. 426.

recens natis, qui usuram voluntatis nondum habent; itemque ex eo, quod interdum, cessante actu voluntatis, ipse motus localis perdurat. Sunt etiam diversi generis; quia volitiones sunt actiones inorganicae, cum locomotiones, ut iam ostendimus [1], sine organo corporeo exerceri nequeant [2].

ARTICVLVS SECVNDVS

Modus, quo facultas locomotrix actiones suas exerit, investigatur

430. Facultas locomotrix, etsi a facultatibus tum cognoscendi, tum appetendi distinguatur [3], sine praeviis tamen utriusque facultatis actibus exerceri nequit. Etenim, motus localis, cum ad aliquid assequendum, vel fugiendum semper spectet, nonnisi ex aliquo actu appetitus oriri potest; quia aliquid persequi, vel fugere proprium cuiusdam facultatis appetendi est. Quoniam autem appetitus nonnisi in id, quod ceu naturae suae consentaneum, sive bonum apprehenditur, inclinat, et id, quod ceu malum apprehenditur, fugit, actus facultatis locomotricis praevium cognitionis actum quoque expostulat. Quapropter initium omnis actionis locomotricis ab intellectu, phantasia, atque appetitu repetendum est; quippe quod animal phantasia, et, si rationale sit, etiam intellectu illud, quod naturae suae consentaneum est, cognoscit, atque appetitu illud, quod consentaneum sibi esse cognoscit, persequitur. Hinc Scholastici post Stagiritam docuerunt tria esse principia, ex quibus facultas locomotrix ad actus suos movetur, eaque esse intellectum, phantasiam, et appetitum; vel potius duo, quia ad actum appetitus eliciendum intellectus, aut phantasia sufficiunt [4].

431. Ut vero, quomodo huiusmodi principia ad motuum localium productionem concurrant, patescat, quaedam hic observanda sunt.

1° Intellectus, et phantasia non *per se*, nempe *immediate*, sed *per appetitum*, nempe *mediate* facultatem locomotricem movent. Etenim, cum huiusmodi facultas ad aliquid, quod appetitur, assequendum tendat, appetitus illam proxime ad actum determinat, atque intelectus, et phantasia ad ipsam non referuntur, nisi ex eo quod facultas appetendi sine aliquo cognitionis actu exerceri nequit [5].

---

[1]) Pag. 425 cit.

[2]) De hac re cons. Garnier, *Op. cit.*, lib. II, c. 2, § 3, t. I, p. 56 et 57, et lib. III, c. 1, § 1-4, *ibid.*, p. 61 sqq, et c. 2, § 2, p. 85.

[3]) Cf 426 cit.

[4]) « In aliis animalibus, inquit s. Thomas, manifestum est, quod nunquam intellectus est, neque ratio, quae movere possit, sed phantasia. In hominibus vero est phantasia, et intellectus »; *In lib. III De Anim.*, lect. XV.

[5]) « Cum phantasia, inquit idem sanctus Doctor, movet, non movet sine

2° Sub *phantasiae* nomine hic proprie denotatur *aestimativa*, sive *cogitativa*; quia per ipsam singularia obiecta appetibilia, ad quorum assecutionem facultas locomotrix determinatur, apprehenduntur. Item *intellectus*, de quo hic agitur, est ratio *practica*, non *theoretica*; quia, quando intellectus, ut s. Thomas monuit, considerat aliquid non *practice*, sed *speculative*,« considerat ipsum in universali, et non secundum quod est principium particularis operis [1] ». Insuper, cum motus locales circa res singulares versentur, ratio practica sine cogitativae subsidio principium illorum esse non potest; quia, uti iam ostendimus[2], proximum principium, quod appetitum ad operationem determinat, est iudicium illud particulare, quod ex applicatione principii universalis rationis practicae ad intentiones concretas, et particulares alicuius obiecti conficitur. « Operationes, et motus, ad rem inquit s. Thomas, in particularibus sunt; unde oportet ad hoc, quod motus sequatur, quod opinio universalis ad singularia applicetur [3] ».

3° Quoniam motus locales ad res singulares spectant, consequitur quoque appetitum intellectivum, nempe voluntatem, nonnisi per appetitum sensitivum esse posse illorum principium. « Dicendum, scribit s. Thomas, quod vis cognitiva non movet, nisi mediante appetitiva; et sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari, ut dicitur in 3 *De Anim.*, ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo, unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus [4] ». Quare motus locales in homine, ut idem sanctus Doctor advertit, perficiuntur hunc in modum: « Virtus intellectiva movet potentias sensitivas, et potentiae sensitivae per suum imperium movent organa, quae exequuntur motum [5] ».

4.° Intellectus, vel phantasia, et appetitus, uti ex his, quae diximus, perspicitur, sunt principium, quod vim motricem ad suos actus movet, sed non sunt principium, per quod illa suos actus exequitur; quia motus localis ab intellectu, vel phantasia, et ab appetitu, illo, quo explicuimus modo, imperatur, sed non perficitur. Potentia autem, quae illos motus exequitur, aiente s. Thoma, est « vis exterior, quae diffusa est in musculis, et lacertis, et nervis membrorum [6]». Quamob-

---

appetitu. Non enim movet, nisi in quantum repraesentat appetibile, sicut nec intellectus »; *Ibid.*

1) *Ibid.*, lect. XIV.

2) Pag. 357-358.

3) *In lib. III De Anim.*, lect. XV. Cf *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anim.*, a. 9 ad 6.

4) I, q. XX, a. 1 ad 1.

5) I, q. XVIII, a. 3 c.

6) *Opusc.*, XLIII, c. 5.

rem « vis motiva, idem sanctus Doctor asserit, est duplex: una, quae imperat motum, scilicet appetitiva . . . Alia vis motiva est exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui, cuius actus non est movere, sed moveri [1] ».

432. Ex his primo illud comprobatur, quod iam antea demonstravimus [2], nempe facultatem locomotricem ab aliis animae facultatibus distingui. Et sane, facultas locomotrix in vi executrice motionum localium, non autem in illa, quae ipsos imperat, proprie consistit; quia « actus proprie a potentia elici dicitur, qui immediate ab ipsa potentia procedit [3] ». Atqui facultas, quae motus locales exequitur, alia est, ac illae, ex quibus horum motuum imperium proficiscitur. Ergo potentia locomotrix est potentia specialis, quae a potentiis cognitivis, et appetitivis distinguitur.

433. Secundo nullius roboris esse perspicitur rationes, ex quibus Humius, uti iam diximus [4], ad denegandam animae vim movendi corpus permotus fuit. Ipse, Malebranchii argumenta urgens, mordicus contendit nos valde falli, si putemus animum re ipsa in corpore producere motus, quos in eo producere nobis videmur, tum quia ignoramus modum, quo hi motus in corpore fiunt; tum quia nulla ratio est, quamobrem anima non omnia, sed aliqua dumtaxat organa movere possit; tum denique, quia aliquando videmur nobis organa corporis movere posse, dum re ipsa non possumus, ut in eis, qui primum paralysi afficiuntur, videre licet. At prorsus futilia haec sunt. Etenim, quod ad primum attinet, quoniam anima dumtaxat praescribit motus, atque hi per organa corporis exercentur, ipsa cognoscere quidem debet motus, quos producere vult, non vero modum, quo organa corporis illos exequuntur. Quod ad alterum pertinet, ratio, propter quam non omnes corporis partes ab anima aeque moveri possunt, optime a s. Thoma haec assignata fuit, quod potentia motiva motum exequitur, quatenus « membra sequuntur imperium appetitus, et intellectus, vel sensus [5] »; unde vis, « qua pollet anima, movendi organa, diversa sit oportet, prout diversa in eis est *habilitas ad obediendum appetitui animae moventis* [6] ». Denique, quod spectat

---

[1]) I, q. LXXV, a. 3 ad 3. Praestat haec alia eius verba afferre: « Haec vis motiva non solum est in appetitu, ut imperante motus, sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habiles ad obediendum appetitui animae moventis: cuius signum est, quod quando membra removentur a sua dispositione naturali, non obediunt appetitui ad motum »; I, q. LXXVIII, a. 1 ad 4. Cf *Qq. dispp.*, q. unic. *de Anim.*, a. 13 ad 13.

[2]) Pag. 426.

[3]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, q. I, a. 3 *sol.*

[4]) P. 423, not. 1.

[5]) *Qq. dispp.*, q. un. *de Anim.*, a. 13 ad 13.

[6]) Cf loc. cit. not. 1.

ad tertium, ideo nobis aliquando videmur membra corporis movere posse, dum re ipsa non possumus; quia organorum, per quae motus exercendi sunt, vitium ignoramus [1].

CAPVT SEXTVM

De habitibus potentiarum animae

434. Potentiae rationales animae, cum nec ex parte obiecti, nec ex parte modi, quo illum assequuntur, ad unum determinatae sint [2], quadam dispositione ad certos quosdam actus exerendos indigent. Haec dispositio illa est, quae *habitus* nuncupari solet. De habitibus acturi primo praeclaram s. Thomae doctrinam breviter complectemur; deinde quasdam recentiorum philosophorum falsas sententias eius subsidio refellemus.

ARTICVLVS PRIMVS

Habituum natura explicatur

435. Habitus, ut iam in *Logica* vidimus [3], quaedam species qualitatis est, quae subiectum ita determinat, ut tam in se, nempe in suo *esse*, quam ad aliquid operandum bene, vel male, hoc est, modo, qui *convenit, vel non convenit naturae rei, se habeat* [4]. Hic ordo rei ad *esse*, et ad operationem ita accipiendus est, ut praecipue spectet ad ipsum *esse*, ad operationem autem nonnisi prout naturam rei operatio consequitur. Quod si natura alicuius rei nonnisi propter operationem existit, ordo, quem habitus praesefert, ad operationem proprie spectat [5]. Hoc postremum in potentiis animae locum habet; unde habitus potentiarum animae a s. Thoma dicitur esse « qualitas quaedam, secundum quam inclinatur potentia ad actum [6] ». Quandoquidem potentiae animae ab hac inclinatione, sive bene, sive male se habeant, semper adiuvantur, et promoventur ad agendum, ideo habitus, aiente eodem sancto Doctore, « videtur significare aliquid potentiae superadditum, quo perficitur ad suam operationem [7] ».

---

[1]) De his plura alias. Cf interea opus nostrum, *I principali sistemi della Filosofia sul Criterio*, vol. I, cap. I, § IX, p. 122 sqq, Napoli 1858.

[2]) « Potentiae altiores, et universaliores, inquit s. Thomas, cuiusmodi sunt potentiae rationales, non sunt determinatae ad aliquid unum vel obiectum, vel modum operandi »; *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. I, a. 1 *sol.* Cf capp., 3, et 4 *passim.*

[3]) Cf p. 61.

[4]) 1^a 2^{ae}, q. XLIX, a. 2 c.

[5]) 1^a 2^{ae}, loc. cit.

[6]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXIV, a. 4 c.

[7]) *Op. cit.*, ibid., q. XX, a. 2 c.

436. Haec autem qualitas, ut ipsa vox *habitus* innuit, est firma, et stabilis; habitus enim, ut in *Logica* loquuti sumus [1], a simplici *dispositione* in eo distinguitur, quod haec est qualitas, quae a subiecto, in quo inhaeret, facile removetur; ille autem huiusmodi est, ut ab eo difficulter divelli possit.

437. Ut notio habitus magis, magisque elucescat, exponere oportet, qua in re habitus tum a conatu, tum ab ipsa potentia differat. In primis, habitus a conatu, quem omnibus animae potentiis insitum esse ostendimus [2], discriminatur. Namque conatus non efficit, ut potentia ad agendum potius uno, quam alio modo, sed dumtaxat ad exerendum quemcumque actum sibi consentaneum inclinet; habitus vero efficit, ut potentia ad agendum potius uno, quam alio modo apta fiat; quare s. Thomas statuit per habitum « inclinari potentiam ad determinationem actus secundum speciem [3] ».

438. Si discrimen, quod inter habitum, et potentiam existit, consideretur, illum quidem , aeque ac istam, ad actum ordinem habere manifesta res est. Nam quoniam ad rationem potentiae esse principium actus pertinet, atque habitus est qualitas, quae ipsi potentiae inhaeret, habitus quoque ad actum concurrere dicendus est [4]. At vero habitus a potentia in eo differt, quod potentia actum simpliciter, habitu autem illum actum bene, vel male exerere possumus. « Universaliter consideranti, inquit s. Thomas, haec apparet differentia inter habitum, et potentiam, quia potentia est, qua possumus aliquid simpliciter; habitus autem, quo possumus illud bene, vel male, sicut intellectus, quo consideramus; scientia, qua bene consideramus [5] ». Quapropter habitus, monente eodem sancto Doctore, *complet* potentiam, quia *completa* operatio a potentia, non nisi ope habitus, oritur [6]; potentia autem, quippe quae ad operationem ordinem habet, tum est *completa*, cum *completae* operationis principium esse potest [7].

439. Quoniam actus ad potentiam diverso modo, ac ad habitum, refertur, perspicuum quoque est actum bonum, et malum eidem potentiae, sed non eidem habitui convenire posse. Enimvero ad essentiam actus simpliciter spectati, hoc est, prout a potentia oritur, non pertinet esse bonum, aut malum; sed actus ad habitum refertur ex

---

1) Pag. cit. — 2) Pag. 238.

3) 1ª 2ae, q. LIV, a. 1 c.

4) *Ibid.* q. XLIX, a. 3 c.

5) *In lib. IV Sent.*, Dist. IV, q. I, a. 1 *sol.* « In actu , alibi inquit , duplex motus potest considerari, unus, qui pertinet ad rationem habitus, sicut cum bene, vel male aliquid agitur ; alius , qui pertinet ad rationem potentiae, sicut cognoscere immaterialiter convenit intellectui ex ipsa natura potentiae »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 4 ad 4.

6) 1ª 2ae, q. L, a. 2 ad 3. Cf *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. IV, a. 2 *sol.*

7) *Qq. dispp.*, *De Virt.*, q. I, a. 1 c.

eo, quod potentia per habitum ad perfectionem, seu, ut Scholae aiunt, ad *complementum* sui actus disponitur. Atqui ad essentialem diversitatem perfectionis actus expostulatur, ut bene, vel male, hoc est, *secundum convenientiam ad naturam*, vel *secundum disconvenientiam* a potentia fiat [1]. Ergo actus bonus, et malus expostulant habitus essentialiter diversos [2]. Quoniam ea, quae sunt essentialiter diversa specie, inter se differunt, efficitur, ut « secundum differentiam boni, et mali habitus specie distinguantur [3] ».

440. Quamvis autem habitus ad actus potentiarum diverso modo, ac ipsae potentiae, ordinem habeat; tamen, cum quamdam inclinationem ad agendum potentiis adiiciat, harum actus, uti iam innuimus [4], adiuvat, quatenus non solum potentias ad bene, vel male agendum determinat, sed etiam in causa est, cur earum actus *uniformiter*, *faciliter*, et *delectabiliter* exerceantur [5].

441. Ut effectus habituum, quos modo innuimus, recte intelligantur, praemonendum est habitus, ut mox ostendemus, proprie inhaerere potentiis rationalibus, quae, ut saepe diximus, non sunt determinatae ad unum. Iam primo habitus efficit, ut in earum operationibus *sit uniformitas* [6], hoc est, ut constanter eodem modo exerceantur; siquidem habitus, quemadmodum explicavimus, est qualitas, quae firmiter potentiis inhaeret, easque ad uno potius, quam alio modo, agendum inclinat. E. g., voluntas, si habitu virtutis polleat, illud, quod regulis morum consentaneum est, constanter eligit. Hanc ob rationem habitus dicitur *altera natura* [7]; nam, sicut natura uniformiter operatur, ita per habitum fit, ut illa potentia, quae ad hoc, aut illo modo operandum indifferens est, ad suos actus simili ratione exerendos determinetur. At vero, ut s. Thomas praeclare observavit, id accipiendum est hoc sensu, quod potentia per habitum ad simili modo agendum inclinat, non autem, quod ad non aliter agendum per habitum cogitur. « Dicendum, inquit, quod habitus virtutum, quamvis inclinent voluntatem, tamen non cogunt [8] ». Cuius ratio hoc eiusdem sancti Doctoris perspicuo argumento continetur: « Dicendum, quod omnis, forma recipitur in suo supposito secundum modum recipientis. Proprietas autem potentiae

---

1) $1^a\ 2^{ae}$, q. XLIX, a. 4 ad 3.
2) *Ibid.*, q. LIV, a. 3 c.
3) *Ibid.* loc. cit.
4) Pag. 431.
5) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Verit.*, q. XX, a. 2 c.; *ibid.*, *De Virtut.*, q. I, a. 1 c.; $1^a\ 2^{ae}$, q. XLIX, a. 4 c.
6) *Qq. dispp.*, *De Virtut.*, loc. cit.
7) $1^a\ 2^{ae}$, q. LXXVIII, a. 2 c. Cf Arist., *De mem.*, c. 2.
8) *In lib. III Sent.*, Dist. XXX, q. I, a. 5 ad 5.

rationalis est, ut in opposita possit, et ut sit domina sui actus; unde numquam per formam habitualem receptam cogitur potentia rationalis ad similiter agendum, sed potest agere, vel non agere [1] ». Id iam a D. Augustino iis verbis adnotatum fuit: « Ipse est habitus, quo aliquid agitur, cum opus est; cum autem non agitur, potest agi, sed non opus est [2] ».

442. Secundo, quoniam habitus in quadam propensione ad agendum consistit, ipse efficit, ut operationes « in promptu habeantur, et faciliter exerceantur [3] »; quippe quod facile, et expedite ea, ad quae animus propendit, exerceri compertum cuique est.

443. Tertio denique « per habitum fit, ut delectabiliter perfecta operatio compleatur [4] ». Etenim, cum habitus, ut iam diximus, sit veluti altera natura, « operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delectabilem, nam convenientia est delectationis causa [5] ».

ARTICVLVS SECVNDVS

De diversis habituum speciebus

Ad habituum naturam penitus intelligendam praecipuas illorum species explicare iuvabit.

444. Si habituum origo spectetur, ipsi in *naturales*, et *adquisitos* a Scholasticis post Aristotelem, maxime Stoicos [6], distinguuntur. Habitus naturalis « est, qui datur in creatione [7] ». Huiusmodi, e. g., ille est, qui *intellectus principiorum* dici solet, nempe habitus, quo intellectus ad prima principia cognoscenda disponitur. Adquisitus est, « qui ex multiplicatis actibus generatur [8] ». Omissum nolumus hunc sancti Doctoris locum, in quo habitus adquisitos perbelle explicat: « Operando secundum virtutem accipimus virtutes, sicut etiam contingit in artibus operativis, in quibus homines faciendo addiscunt ea, quae oportet facere postquam didicerunt, sicut aedificando faciunt aedificatores, et citharizando citharistae; et similiter ope-

---

[1]) *Qq. dispp.*, *De Virtut.*, q. et a. citt. ad 11.

[2]) *De bono coniug.*, c. 21, n. 25.

[3]) *Qq. dispp. De Virtut.*, loc. cit.

[4]) *Ibid.* — [5]) *Ibid.*

[6]) Hi ad duos hosce diversos habitus significandos duas diversas voces adhibuerunt; si quidem prior, nempe naturalis, ab eis dictus fuit ἡ ἕξις, posterior, nempe adquisitus, ἡ σέχσις. Vid. Stob., *Ecl. phys.*, p. 126, et 128, ed. Heeren. et Suid. w. ἕξις, et σέχσις.

[7]) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. III, a. 2, ad 1.

[8]) 1^{a} 2^{ae}, q. LI, a. 2 c. De hac specie habitus disserens s. Augustinus inquit: « Habitus animae est cuiuscumque disciplinae perceptio usu roborata atque firmata »; *Qq. octoginta tres*, q. 73, n. 1.

rando iusta, aut temperata, aut fortia, fiunt homines iusti, aut temperati, aut fortes [1] ».

445. Ex quibus patet actus tum praecedere habitui acquisito, quia hic ab illis generatur; tum ab eo iam acquisito produci, quia habitus ad actum ordinem habet. Actus autem, ex quibus habitus acquisitus producitur, sunt actus habituum naturalium; nam ex actibus habitus acquisiti alius habitus non generatur, sed tantum habitus iam acquisitus augetur, « alias multiplicarentur habitus in infinitum [2] ».

446. Illud autem hac in re adnotandum est, habitus naturales huiusmodi esse dumtaxat *secundum inchoationem naturalem*, hoc est, esse naturales, « non ita quod sint totaliter a natura », quemadmodum « cum aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est a natura »; sed prout « secundum aliquid est a natura, et secundum aliquid est ab exteriori principio », quemadmodum « cum aliquis sanatur auxilio medicinae, sanitas partim est a natura, partim ab exteriori principio [3] ». Puta habitus *intellectus principiorum* est naturalis *secundum inchoationem*; quia intellectus naturaliter ita comparatus est, ut, cum quid sit totum, et quid sit pars, apprehendit, illud hac maius esse statim cognoscat. Ast ipsius exercitatio non est naturalis; quia « indiget, ut cognitio determinetur per sensum [4] ». Et sane intellectus iudicare non potest totum maius esse sua parte, nisi iam cognoscat, quid sit totum, et quid sit pars; atque id cognoscere non potest, nisi per species intelligibiles, quas ex phantasmatis efformat.

447. At vero habitus potest alia significatione dici *naturalis*, scilicet, prout vim facultatis, et modum operandi ipsi naturalem non excedit. Si habitus hac ratione naturalis est, ad eamdem speciem, ac habitus acquisitus, pertinet, et ab illa specie habitus distinguitur, qui *infusus* appellatur.

448. Habitus *infusus* ille est, qui vel facultatem humanae naturae prorsus excedit, cuiusmodi sunt Fides, Spes, et Charitas; vel, etsi naturali virtute aliqua ratione acquiri posset, tamen ex immediata Divina actione sine naturali principio accipitur. E. g., Deus « Apostolis dedit scientiam Scripturarum, et omnium linguarum; quam homines per studium, vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte [5] ».

449. Quod si habitus ad potentias, quibus insunt, relati considerentur, in *intellectuales*, et *morales* dividuntur, prout vel ad intellectum, uti *scientia*, vel ad voluntatem, uti *temperantia*, pertinent.

---

[1]) *In lib. II Eth.*, lect. I. — [2]) *Qq. dispp. De Virtut.*, q. I, a. 10 ad 19.
[3]) 1ª 2ae, q. LI, a. 1 c.
[4]) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. III, a. 2 ad 1.
[5]) 1ª 2ae, q. LI, a. 4 c.

450. Ut huius divisionis ratio patescat, demonstrandum in primis nobis est intellectum, et voluntatem esse solas potentias, quae habitibus indigent. Et sane « omnis potentia, ut ait s. Thomas, quae diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum [1] ». Nam, si huiusmodi potentiae, quemadmodum idem s. Thomas observavit, « per habitum aliquo modo non inclinentur ad unum, oportebit, semper cum necesse fuerit operari, praecedere inquisitionem de operatione, sicut patet de eo, qui vult considerare nondum habens scientiae habitum, et qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis carens [2] ». Quare huiusmodi potentiae, uti diximus [3], cum ex sui natura ad determinatam, sive *completam* operationem ordinem non habeant, nonnisi per habitum potentiae *completae* evadunt. « Habitus, inquit idem Aquinas, ad hoc sunt necessarii, ut potentiae, quae per naturam non sunt determinatae ad actum perfectum, determinentur per habitus [4] ». Atqui potentiae, quae *diversimode ordinantur ad agendum*, nonnisi potentiae rationales, hoc est, intellectus, et voluntas sunt. Ergo istis potentiis dumtaxat habitus inhaerent [5]; ceterae autem potentiae, quippe quae ex seipsis sunt determinatae ad unum, habitibus non indigent [6]. Ex qua argumentatione illud intelligitur, habitus intellectui possibili, non vero intellectui agenti inesse; intellectus enim agens, quippe qui habet determinatam actionem, scilicet facere intelligibilia in actu, aeque ac ex luce fiunt visibilia in actu, non eget habitibus. Idem dicatur de voluntate, prout est naturaliter determinata ad ultimum finem, sive ad obiectum sibi adaequatum [7].

---

1) $1^a\ 2^{ae}$, q. L, a. 5 c.

2) *Qq. dispp.*, *De Virtut.*, q. I, a. 1 c.

3) Pag. 432.

4) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. III, a. 2 *sol.*

5) Cf $1^a\ 2^{ae}$, q. L, a. 4, et 5.

6) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. I, a. 1 *sol.* Id autem intelligendum est de potentiis sensitivis ab ea parte spectatis, quatenus ex instinctu naturae operantur; nam si ipsae spectentur ab ea parte, quatenus operantur ex imperio rationis, ad diversa ordinari possunt, ac proinde habituum, quibus bene, aut male ad aliquid disponuntur, sunt capaces (cf $1^a\ 2^{ae}$, q. L, a. 3 c.). Idem dicatur de operationibus corporeis. Etenim, si hae operationes huiusmodi sunt, ut a naturali qualitate corporis deriventur, nullo habitu affici possunt, quia omnino determinatae ad unum sunt. Sin huiusmodi sint, ut ab anima movente corpus proficiscantur, ipsae *principaliter* ad animam, *secundario* ad corpus pertinent; unde concludit s. Thomas: « et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima; in corpore vero possunt esse secundario, inquantum scilicet corpus disponitur, et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animae »; *Ibid.*, a. 1 c.

7) Cf s. Thom., *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. I, a. 1 *sol.*, et *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XX, a. 2 ad 5.

ARTICVLVS TERTIVS

De origine, augmento, diminutione, et corruptione habituum

451. Quandoquidem habitus naturales, ut iam diximus[1], huiusmodi sunt dumtaxat *secundum quamdam inchoationem*, seu secundum quoddam naturale principium, liquet illorum originem non posse cognosci, nisi, undenam *inchoatio* ista oriatur, explicetur. Iam huiusmodi inchoatio, ut s. Thomas docuit, vel ab elementis essentialibus speciei, sive naturae humanae constituitur, vel in conditionibus individualibus fundamentum habet. Si primum, *secundum naturam speciei*; sin alterum, *secundum naturam individui* habitus naturalis esse dicitur.

452. Iam in habitibus, qui facultati intelligendi conveniunt, inchoatio naturalis ex utroque capite exurgere potest; unde fit, ut ipsi et *secundum naturam speciei*, et *secundum naturam individui* naturales esse queant. E. g., habitus, qui vocatur *intellectus principiorum*, est naturalis *secundum naturam speciei*; quia inclinatio hominis ad prima principia cognoscenda ex ipsa natura animae oritur. Habitus autem, quo aliquis homo ad melius, quam alii, intelligendum pollet, est naturalis *secundum naturam individui*; quia ex principiis individuantibus, sive ex sensuum dispositione, quorum ope ad intelligendum indigemus, originem sumit. In habitibus autem, qui ad potentias appetitivas pertinent, inchoatio naturalis ex individualibus conditionibus tantum derivatur; unde habitus, qui illis potentiis inhaerent, sunt naturales *secundum naturam individui*, puta « sunt quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem, vel mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi ». Ast illa ex natura animae, sive potentiae oriri non potest; siquidem habitus in quadam inclinatione potentiae, ad propria obiecta consistit; inclinatio autem in propria obiecta ipsam facultatem appetendi, non vero habitum constituit. Quamobrem habitus potentiae appetitivae non est naturalis *secundum naturam speciei*[2].

453. Hactenus de origine habituum naturalium. Quod autem ad habitus acquisitos spectat, ipsi producuntur ex actibus non prout in se considerantur, sed prout ab aliquo principio superiori moventur. Ut id recte intelligatur, memoria recolendum est in potentiis quemdam esse *gradum*, « ita ut una alteri subiaceat[3] », sive una ab alia moveatur. E. g. « actus appetitivae virtutis procedunt a vi appetitiva, secundum quod movetur a vi apprehensiva repraesentante ob-

---

[1]) Pag. 435.

[2]) Cf 1^a 2^{ae}, q. LI, a. 1 c.

[3]) *In lib. III Sent.*, Dist. XXXIII, q. I, a. 2, *sol.* 2 ad 2.

iectum [1] ». Quin etiam circa eamdem potentiam aliquis actus potest esse movens respectu alterius; puta ex propositionibus per se notis intellectus ad ratiocinandum de conclusionibus movetur [2]. Principium movens *superius*, vel *activum* nuncupari solet. Iam cum illud, quod ab alio movetur, ab eo *disponatur*, liquet potentiam ex eo, quod ab aliquo principio superiore movetur, aliquam dispositionem ad actum acquirere. Atqui, quo magis actus multiplicantur, eo stabilior fit haec dispositio, et stabilis dispositio est habitus. Ergo habitus ex multiplicatione actuum, prout hi ab aliquo principio superiori moventur, acquiruntur. « Habitus, inquit Aquinas noster, acquiritur per operationem, quae ab operante egreditur, secundum quam inferior pars a superiori recipit [3] ». E. g., « habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione; et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus [4] ».

454. Denique ipsa habitus *infusi* ratio originem eius ab immediata Dei actione repetendam esse commonstrat. Atque id non solum de iis habitibus infusis intelligendum est, qui facultatem naturae humanae excedunt; sed etiam de iis, qui naturaliter ex actuum iteratione aliquo modo produci possent. Cuius rei ratio est, quod « sicut Deus quandoque ad ostensionem suae virtutis producit sanitatem absque naturali causa, quae tamen per naturam posset causari; ita etiam quandoque ad ostendendam suam virtutem infundit homini illos etiam habitus, qui naturali virtute possunt causari [5] ».

455. Quandoquidem autem experientia cuique exploratum, compertumque est habitus vel intendi, vel debilitari, vel denique amitti, de his omnibus aliquid delibemus oportet.

Augmentum, vel *diminutio* habitus non aliud, quam maiorem, vel minorem eius perfectionem significat; nam, uti s. Augustinus inquit, « in his, quae non mole magna sunt, hoc est maius esse, quod est melius esse [6] ». Hoc praestituto, in primis habitus intellectuales augeri, vel diminui possunt tum ex parte obiectorum, circa quae versantur, tum ex parte subiecti, cui inhaerent. Ita maior, vel minor potest esse scientia, prout ad plura, vel pauciora porrigitur; atque « aequalis scientia, vel sanitas, magis recipitur in uno, quam in alio, secundum diversam aptitudinem, vel ex natura, vel ex consuetudine [7] ». Habitus autem morales augmenti, aut diminutionis capaces sunt ex parte subiecti, non vero ex parte obiectorum. Et quidem ex parte subiecti; namque « ad attingendum medium virtutis,

---

1) 1^a 2^{ae}, q. LI, a. 2 c. — 2) *Ibid.*

3) *In lib. III Sent.*, loc. cit. — 4) 1^a 2^{ae}, loc. cit.

5) *Ibid.*, a. 4 c. Cf *Qq. dispp.*, *De Virtut.*, q. I, a. 10.

6) *De Trin.*, lib. IV, c. 8, n. 9. — 7) 1^a 2^{ae}, q. LII, a. 1 c.

quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus, quam alius, vel propter maiorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturae, vel propter perspicacius iudicium rationis, aut etiam propter maius gratiae donum [1] ». At non ex parte obiectorum; nam « quicumque habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia, ad quae se temperantia extendit: quod de scientia, et arte non contingit; non enim quicumque est Grammaticus, scit omnia, quae ad Grammaticam pertinent [2] ».

456. Illud etiam hic advertendum est, augmentum, quod habitibus ratione obiectorum accidit, fieri *per additionem*, puta, quo plures Geometriae conclusiones quisquam addiscit, eo maior eiusdem scientiae habitus ipso evadit [3]; sed augmentum, quod ex subiecti participatione oritur, fieri *per intensionem*, puta scientiae habitus sub hac ratione est maior, quia « expeditius, et clarius unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis [4] ».

457. Quod autem ad *corruptionem* habituum spectat, distinguere oportet corruptionem *per accidens*, illam nempe, quae ex corruptione subiecti, cui quaedam qualitas inest, producitur, a corruptione *per se*, quae in aliqua forma evenit, cum haec vel ex se, vel ex sui causa aliquid sibi contrarium patitur. Iam, cum habitus ad potentias rationales, quae incorruptibiles sunt, proprie spectent, liquet illos *per accidens*, sive ratione subiecti, cui insunt, corrumpi non posse. Quoniam vero habitus, ut diximus [5], ad facultates sentiendi, quae corruptioni obnoxiae sunt, quodammodo etiam referuntur, idcirco habitus *per accidens* corrumpi haud perperam dicuntur. E. g., corruptio scientiae contingere in anima potest ex eo quod organa corporis, quorum ope comparantur phantasmata, quibus illa ad intelligendum indiget, corrumpuntur [6]. Quod si de corruptione *per se* agatur, ii habitus, qui nihil in se contrarium admittere possunt, sunt etiam *per se* incorruptibiles. « Huiusmodi sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium, quam practicorum, qui nulla oblivione, vel deceptione corrumpi possunt [7] ». E contrario, non repugnat *per se* corrumpi illos habitus, qui alicuius contrarii capaces sunt. Puta « per falsam rationem potest corrumpi habitus verae opinionis, aut etiam scientiae; unde Philosophus dicit, quod deceptio est corruptio scientiae [8] ».

458. Perspicuum porro est ex eadem causa habitus imminui, ex

---

1) $1^a\ 2^{ae}$, q. LXVI, a. 1 c.
2) *Ibid.*, loc. cit. — 3) $1^a\ 2^{ae}$, q. LII, a. 2 c.
4) Ibid. — 5) P. 436, not. 6.
6) $1^a\ 2^{ae}$, q. LIII, a. 1 c.
7) *Ibid.*
8) *Ibid.*

qua corrumpuntur, quippe quod « diminutio habitus est quaedam via ad corruptionem; sicut e converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius [1] ».

459. Ex cessatione autem operationum alicuius generis destrui potest habitus non quidem *directe*, quia habitus in sui conservatione ab actibus non dependet; sed *indirecte*, nempe ex eo, quod actus contrarii producuntur. Et sane habitus, ut diximus, corrumpuntur ex contrario agente; quocirca si ea, quae habitibus sunt contraria, progressu temporis invalescunt, atque iis vel raro, vel numquam per actus, qui ab habitibus procedunt, obsistimus, habitus ipsi diminuuntur, vel omnino tolluntur. « Hoc modo cessatio ab actu causat corruptionem, vel diminutionem habituum; in quantum scilicet removetur actus, qui prohibebat causas corrumpentes, vel diminuentes habitum ». E. g., « cum aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones, vel operationes proprias, necesse est, quod proveniant multae passiones, et operationes praeter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi, et aliorum, quae exterius movent. Unde corrumpitur virtus, vel diminuitur per cessationem ab actu [2] ».

ARTICVLVS QVARTVS

Nonnullae circa potentiarum habitus recentium philosophorum sententiae refutantur

460. Quoniam veram de potentiarum habitibus doctrinam statuimus, in promptu est quosdam errores refellere, qui in recentium philosophorum libris passim occurrunt.

1° Fere omnes cum Genuensi [3], et Storchenavio [4] tuentur habitus ab ipsis potentiis, quibus inhaerent, non distingui, et dumtaxat in quadam facilitate agendi, quam potentiae habent, consistere; praeterea nullum habitum potentiis naturaliter inesse, sed omnes habitus ex repetitis actibus contrahi. Quapropter habitus ab eis definitur: *Facilitas actionem producendi, quae ab exercitatione, nempe a frequenti eiusdem actionis repetitione obtinetur*. Reidius omnes habitus esse adquisitos docuit; sed habitus, quos naturales diximus, ni fallimur, *instinctus* vocavit, quia sanxit « instinctus et habitus ab se differre non natura, sed origine, cum instinctus sit naturalis, habitus autem adquisitus [5] ». Contra ea Ravaissonus, qui cunctos habitus esse

---

[1]) 1ª 2ae, q. LIII, a. 2 c.

[2]) *Ibid.*, a. 3 c.

[3]) *Metaph.*, Pars altera, prop. XLVIII, t. 2, p. 208, Neapoli 1756.

[4]) Storchenau, *Inst. Meth., Psych.* p. 1, sect. 1, membr. 11, c. 4, § 79-81, p. 81 et 82, Venetiis 1794.

[5]) *Essais sur les facult. hum.*, *Facultès actives*, Ess. III, part. 1, c. 3, *Oeuvr.* ed. cit., t. VI, p. 24, et 25.

adquisitos quoque censuit, habitus, et instinctus gradibus dumtaxat inter se differre contendit; quia « instinctus non est aliud quam habitus reflexionis magis expers, magis irresistibilis, magisque infallibilis, quam habitus [1] ». Cum Genuensi, aliisque nonnisi adquisitos habitus agnoscunt Garnierus [2], Frankius [3], aliique permulti nuperi. 2° Omnes hi philosophi, cum Maine de Biran [4], in eo fere consentiunt, quod habitus non tantum intellectui, et voluntati, sed ceteris facultatibus animae, immo corpori nostro, cunctisque naturis vita pollentibus, sive, ut aiunt, organicis conveniunt [5]. 3° Genuensis omnes habitus ad memoriam reducere [6], et Dugald-Stewart per *idearum adsociationem* explicare conati sunt [7]; sed Reidius voluit ipsos non esse aliud, quam *principia mechanica*, quippe qui « in suis operationibus nec a nostra voluntate, nec a nostra intentione, nec a nostra cogitatione pendent [8] ».

461. At hi a vero longe aberrant. Et sane, 1° habitus a potentia, quam afficiunt, re ipsa distinguuntur. Etenim habitus, uti nos ante vidimus, et s. Thomas contra aliquos veteres adnotavit, qui habitum in *ipsa habilitate potentiae ad actum* consistere docebant, « supervenit potentiae, sicut perfectio perfectibili [9] ». Atqui perfectio a perfectibili, cui inhaeret, re ipsa distinguitur. Ergo habitus a potentia, quam afficiunt, realiter distinguuntur. « Habitus, inquit s. Augustinus, in ea re dicitur, quae nobis, ut habeatur, accidit [10] ». Hoc confirmatur tum ex eo, quod effectus aliter ad potentiam simpliciter, aliter ad potentiam una cum habitu spectatam, ut diximus, refertur; tum ex eo, quod si habitus a potentia non distingueretur, habitus supernaturalis, qui profecto ad superiorem ordinem, ac potentia, pertinet, nulla ratione explicari posset. Facilitas autem, sive habilitas agendi habitum non constituit, sed illius effectus, aut proprietas est; si quidem habitus est quaedam qualitas potentiae inhaerens, ex qua illa habilitas exoritur.

2° Etsi cuiuscumque habitus exercitium ab aliquo principio exteriori pendeat; tamen quin sint habitus sensu iam a nobis explicato

---

1) *De l' habitude*, p. 31, Paris 1838.

2) *Traitè des facult.* etc., lib. III, c. I, § 4, t. I, p. 74, et lib. V, c. 2, § 2, et 4, t. cit., p. 353, et 357-359, ed. cit.

3) *Dict. phil.*, art. *Habitude*, t. III, p. 1 sqq, Paris 1847.

4) *Influence de l' habitude sur la pensèe*, Paris 1802.

5) LL. citt. et quod ad Reidium, vol. IV, p. 183-185. Cf praesertim Ravaisson, *Op. cit.*, p. 8 sqq, et Frank, art. cit., p. 2-8.

6) *Op. cit.*, Prop. LII, p. 211.

7) *Elemens de la phil.* etc., c. 2, t. I, p. 84 sqq, ed. cit.

8) *Facultès actives*, loc. cit.

9) *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, q. I, a. 1 *sol.*

10) *Qq. octoginta tres*, q. 13, n. 1.

naturales, atqui hi ab acquisitis distinguantur, dubitari nequit. E. g., habitus, quo intellectus ad prima principia intelligenda natura sua comparatus est, ab habitu acquisito scientiae distingui adeo patet, ut nemo sanae mentis id inficiari possit. Quin immo habitus acquisiti sine habitibus naturalibus, quemadmodum ex iam dictis perspicitur, explicari non possent. Puta, ut idem exemplum urgeamus: « Omnis scientia acquisita, observante s. Thoma, est in cognitione primorum principiorum, quae naturaliter nota sunt, sicut in principiis activis, ex quibus concludi potest [1] ».

3° Absurdum porro est tum admittere in homine quosdam instinctus praeter habitus adquisitos, quia huiusmodi instinctus, ut s. Thomas advertit [2], est proprius naturae sentientis, habitus autem naturae rationalis; tum instinctum ab habitu dumtaxat gradibus distinguere, quia, cum instinctus sit proprius naturae sentientis, et habitus naturae rationalis, unus ab altero specie differre debet, quemadmodum specie differt natura sentiens a rationali.

4° Habitus non modo non conveniunt cunctis naturis vita praeditis, seu inorganicis, sed ne cunctis quidem facultatibus animae; quia ipsi, uti antea ostensum est [3], ad intellectum, et voluntatem, sive, ut aiunt, ad facultates rationales dumtaxat pertinent. Illud tantum adversariis concedendum est, habitus corpori nostro posse *secundario* attribui, eosque in quadam dispositione, qua anima ad corpus, tamquam materia ad formam, comparatur, consistere. « Hoc modo sanitas, et pulcritudo, et huiusmodi habituales dispositiones dicuntur, non tamen perfecte habent rationem habituum, quia causae eorum de facili transmutabiles sunt [4] ». Huiusmodi habitus, aiente s. Augustino, *habitudines* potius, quam habitus, dicendi sunt. « Multis modis, scribit, habitum dicimus, vel habitum animi . . . , vel habitum corporis, secundum quem dicimus alium alio esse succulentiorem, et validiorem, quae magis proprie habitudo dici solet [5] ».

5° Memoriae proprie non inest ullus habitus, sed ipsa potius habitus intellectus dicenda est; tantum abest, ut ad ipsam omnes habitus reduci queant. Si enim de memoria sensitiva agatur, potentiae sensitivae, uti diximus, habituum proprie capaces non sunt. Sin de memoria intellectiva, huius habitum nullum dari certum est. Quod s. Thomas probavit hocce argumento: « Dicendum, quod habitus est

---

[1]) *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. 1, a. 3 *sol.*

[2]) « Aguntur (*animalia*) ad aliquid agendum vel ex impulsu naturae interioris, vel exterioris, sicut quando agunt aliquid ad praecavendum de futuris, quae dependent ex motu coeli, quasi ex eo impulsa »; *In lib. III Sent.*, Dist. XXVI, q. I, a. 1 ad 4.

[3]) P. 436.

[4]) 1ª 2ae, q. L, a. 1 c.

[5]) *Qq. octoginta tres*, q. 73, n. 1.

principium elicitivum operationis. Unde, quia memoria non habet per se actum, qui sit simpliciter operatio, non respondet sibi aliquis habitus, sed eodem habitu notitia, memoria, et intelligentia reducuntur in unam operationem [1] ». Nec per associationem idearum habitus effici possunt, cum quod associatio idearum habitum potius expostulat, quam efficit; tum quod habitus voluntati etiam convenit, ad quam associatio idearum non pertinet [2]. Longe autem absurdius est habitus esse *principia mechanica*; hoc est, principia, quae nec ab intellectu, nec a voluntate pendent. Nam, cum habitus non sint proprii, nisi intellectus, et voluntatis, haud possibile est habitus esse principia, quae in suis operationibus ab ipsis non pendent. Adde, quod, admissa Reidii sententia, animum se habitibus suis expoliare nullo modo posse dicendum foret, quia principia mechanica sunt necessaria; ast id, ut in *Ethica* demonstratur, valde absurdum est.

---

[1]) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. V, a. unic. ad 5.

[2]) Vid. Frank, *Diction. phil.*, art. cit., t. cit., p. 8, et 9.

IDEALOGIA

PROLOQVIVM

1. Quae de facultatum animae humanae natura, obiecto, et actionibus disseruimus, planissimum iter ad duas maximi momenti quaestiones dirimendas nobis sternunt. Quarum prima est, quomodo cognitio humana per illas facultates evolvatur, sive quomodo cognitionis humanae origo explicanda sit; altera autem, quid roboris ad veritatem nobis patefaciendam iisdem facultatibus insit. Primae quaestionis tractatio vocatur *Idealogia*, quia originem idearum ad examen revocat [1]; alterius autem, *Criteriologia*, quia *criteria*, sive, ut aiunt, *motiva* ad recte iudicandum exponit.

2. Priorem tractationem, a qua initium ducimus, tribus capitibus comprehendemus. In quorum primo de origine idearum in universum spectata; in altero de vi et potestate notionum universalium; in tertio de diversis modis, quibus mens ad diversarum rerum cognitionem pervenit, agemus.

CAPVT PRIMVM

De origine idearum in universum spectata

3. In hoc capite primum potiora philosophorum de origine idearum placita, nempe empirismum, systema idearum innatarum, transcendentalismum, ontologismum, et psychologismum rationalem excutiemus, atque ea, quae in capite tertio *Dynamilogiae* fuse disseruimus,

---

[1]) Ἰδέα, *Idea*, quam Cicero modo *speciem*, modo *formam* vertit (*Orator.*, c. 3, et *Qq. Acad.*, lib. I, c. 8), ut docet s. Thomas, duplici sensu sumi potest: vel prout significat formam, sive exemplar, ad cuius imitationem artifex opus efficit; vel prout significat principium, per quod intellectus ad rem cognoscendam determinatur, quodque, uti ex s. Augustino, et Scholasticis vidimus, est species intelligibilis, qua intellectus informatus rem intelligit. En verba Angelici Doctoris: « Idea graece, latine Forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens ad duo esse potest: vel ut sit exemplar eius, cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente » (I, q. XV, a. 1 c.). Idea, si priori sensu accipiatur, ad intellectum practicum spectat, quia constituit cognitionem ordinatam ad opus; sin altero sensu, ad cognitionem, prout cognitio est, refertur, ac proinde ad intellectum speculativum pertinet. Hoc secundo sensu *idea* hic accipitur; quapropter quaestio de origine *idearum* huc recidit, quidnam sit, per quod rerum cognitio mentem humanam subeat.

prae oculis habentes, quodnam illorum verum sit, explicabimus; deinde philosophorum sententiam expendemus, qui humanam cognitionem sine sermonis ope evolvi non posse pertendunt.

ARTICVLVS PRIMVS

De Empirismo

4. Empirismus, si in universum consideretur, est illud systema, in quo, ope dumtaxat sensuum, totam humanam cognitionem acquiri asseritur. In materialisticum autem, et sensisticum dividitur, quorum ille fautores habuit Democritum, et Epicurum, omnesque recentes materialistas; hic vero, missis veteribus, quorum dux Protagoras fuit [1], in recenti aetate e Lockii philosophia ortus per totam Europam percrebuit.

5. Democritus, et Epicurus in ea sententia versati sunt, atomos, sive minimas quasdam particulas a corporibus avulsas, et horum simulacra prae se ferentes, huc atque illuc in aere circumvolitare, ab eisque, ubi per organa sensoria ad animam appulerint, cognitiones rerum in nobis effici [2].

6. In hoc crassissimo errore refellendo parum, aut nihil immorari opus nobis est. Etenim, si illa sententia admittatur, non modo intellectivae, sed ipsius quoque sensitivae cognitionis origo explicari non potest. Quandoquidem id s. Augustini argumento ex natura animae petito iam alibi ostendimus [3], lubet modo alia duo loca eiusdem sancti Doctoris exscribere, in quibus hoc ipsum ex natura obiecti sensilis, et ex natura sensationis luculenter evicit. Et primum ex natura obiecti sensilis; nam, quoniam, sententia Epicureorum, nihil aliud existit, quam atomi, et vacuum, quaerere licet, cuius naturae illa simulacra sint, et unde effluant. « Dicant ergo, inquit, in quo genere ponant imagines, quas de corporibus solidioribus affluere putant, ipsas minime solidas. . . Quaero, utrum etiam ab ipsis atomis affluant imagines? Si affluunt, quomodo iam sunt atomi, a quibus aliqua corpora separantur? Si non affluunt, aut potest aliquid sine imaginibus cogitari, quod vehementer nolunt, aut unde norunt atomos, quas nec cogitare potuerunt »? Secundo ex natura sensationis: « Si enim innumerabiles imagines e quolibet corpore fluunt, quid est, quod unius corporis una imago tantum videatur? Frustra respondent id fieri ex eo quod frequenter fluunt; nam quousque constipentur, unum efficere nequeunt [4] ». Cetera omittimus, licet

---

[1]) Cf Plat., *Theat.*, *Opp.*, vol. II, p. 68 sqq, Biponti 1782.

[2]) Cf Cic., *De nat. Deorum*, lib. I, c. 25, ed. Ernesti, et Lucret., lib. II, v. 292.

[3]) Cf p. 247, not. 1, et 250.

[4]) *Epist.* CXVIII, c. IV, n. 29-31.

enim nobis cum eodem sancto Doctore in haec verba erumpere: « Sed iam pudet me ista refellere, cum eos non puduerit ista sentire. Cum vero ausi sint etiam defendere, non iam eorum, sed ipsius generis humani me pudet, cuius aures haec ferre potuerunt [1] ».

7. Huic Epicureorum commento illud recentium materialistarum, quorum agmen Thomas Hobbesius ducit, valde affine est. Re vera Hobbesius, cum animam a corpore haud distingui sibi persuasisset [2], inde confecit cunctas conceptiones animae non aliud esse, quam operationes corporis organici [3], proindeque « sensionem cognoscendi ipsa principia principium esse, scientiamque omnem ab ea derivari [4] ». At hi quoque in praesentia praetermittendi nobis sunt; nam, cum ipsi suum commentum e materialismi placitis derivent, illud, disiecto materialismo, sponte sua corruat necesse est. Et sane, cum immaterialitatem animae adversus illos asserturi erimus, luculenter demonstrabimus animam, si corporea esset, non modo nullius intellectionis, sed ne ullius quidem sensationis capacem fore, quippe quod vim sentiendi corpori inesse repugnat.

8. Ad empirismi sensistici examen progrediamur. Lockius docuerat duas facultates suppetere animae ad rerum cognitionem assequendam, easque esse *sensationem*, et *reflexionem*; si quidem anima sensatione res, quae sive extra se, sive in se fiunt, apprehendit; reflexione autem ad res sensibus apprehensas vim suam intendit [5]. At vero Condillachus, hanc Lockii sententiam enodans, reflexionem ad ipsam sensationem facillime revocari posse animadvertit; ideoque, uti alibi diximus [6], unicam sentiendi facultatem animae attribuit, et caeteras, quae a philosophis enumerantur, non aliud esse, quam diversas sensibilitatis formas, earumque actiones nonnisi *sensationes transformatas* esse contendit. Ex sensibus igitur, tamquam ex unica fonte, Condillachi, eiusque sectatorum iudicio, origo totius cognitionis humanae repetenda est.

9. Momenta rationum, quibus systema istud radicitus evellitur, antea a nobis exposita sunt. Nos enim operationes intellectus tum ex obiecto, circa quod versantur, et modo, quo exercentur; tum ex ipsis Condillachi principiis ad sensationes reduci non posse evidenter ostendimus [7]. Iam, si res ita se habet, vel sensus, tamquam unica

---

1) *Epist.* cit., n. 31.

2) *Leviathan*, sive *De Civ. Christi*, pars I, *De Homine*, c. 34, p. 183, *Opp. phil.*, t. II, Amstel. 1668.

3) *Physic.*, pars IV, c. 25, *Opp.* vol. I, ed. cit., p. 192 sqq.

4) *Physic.*, ibid., p. 193; *Leviath.*, part. I, c. 1, p. 3, etc.

5) *Essais* etc., lib. II, c. 2, § 2, ed. cit.

6) P. 366.

7) P. 367-368.

nostra cognitionis fons, assignari nequeunt; vel homo cognitione intellectiva, qua ipse a belluis discriminatur, proindeque cognitionibus omnibus, quae necessitate, atque universalitate gaudent, expoliandus est. Atqui hoc secundum est absurdum. Restat igitur, ut primum asseratur, scilicet sensus non esse unicam fontem cognitionis humanae. Illud etiam, quod alibi ostendimus, memoria revocandum nobis est, scientiam in hoc systemate prorsus evanescere; scientiarum enim principia absoluta sint oportet, atque immutabilia; sensus e contrario nonnisi concretum, contingens, et mutabile referre possunt. Quapropter Cabanisius optime sibi constitit, quod, cum sensismi errores sine ulla ambage profiteretur, causas primas, et origines rerum extra omnem humanarum investigationum ambitum positas esse manifeste asseruit [1].

10. Denique, quamvis sensistae immaterialitatem animae tueantur; tamen eorum systema latam viam materialismo sternit, quia hic, uti Nicolasius advertit, postremum illius pronuntiatum est [2]. Etenim ab iis, qui intellectum cum sensu confundunt, non aliae facultates, quam quae per organa corporea exercentur, animae concedendae sunt. Iam, si anima non aliis, quam hisce facultatibus, pollet, consequitur ipsam, dissolutis organis, nihil posse agere; atqui, si anima nihil agere potest, profecto non vivit; ergo, dissolutis organis corporis, anima corruptioni obnoxia foret. Accedit, quod sensatio a sensistis, ut alibi innuimus [3], ita explicatur, ut anima illam excipiat, quin aliquid agat; unde dicendum est, aut ipsam esse eiusdem naturae, ac corpus, aut ab ipso corpore non distingui, sensationesque non aliud esse, nisi encephali elaborationes. Id historia luculenter confirmat; quippe quae materialismum a sensismo, tamquam e trunco palmitem, semper propagatum esse nos edocet.

11. Porro sensismum Condillachi, aliorumque recentiorum e Lockii doctrina originem traxisse indubium est. Etenim, etsi Lockius,

---

[1]) *Rapport du physiq.*, etc., Prèf., ed. cit.—Claessens, in Ephem. Lovan., *Revue cath.* (an. 1864, mens. Aug., ser. 8, vol. I, p. 461), nos reprehendit, quod in nostro opere *Philos. Christ.* etc. Cabanisium modo inter spiritualistas, modo inter materialistas numeravimus. Ast iniuria. Nam Cabanisius inter spiritualistas vulgo recensetur, quia ipse spiritualismum profitetur; sed eius placita sensismo, immo materialismo adfinia esse inter omnes convenit. Quare nos, et in locis *Phil. Christ.*, quae Claessens citavit, et in hisce *Institutionibus* (p. 225, et 253), cum scholas philosophorum distinximus, illum spiritualistis accensuimus; sed cum de eius systemate iudicium tulimus, hoc ad materialismum ducere observavimus. Estne in his contradictio, quam Claessens nobis obiecit?

[2]) Nicolas, *Introd. à l' Étude de l' Histoire de la Philos.*, part. 2, c. 2, p. 118, 119, 123-127, Paris 1850.

[3]) Cf p. 252.

praeter sensationem, reflexionem admittat; tamen haec reflexio, ut merito Condillachus observavit, ad sensationem reducitur. Nam, cum huiusmodi reflexio nonnisi circa ea, quae sensibus percepta sunt, exerceatur, sensationes quidem vividiores reddit, atque ad summum in partes dissolvit, aut vario modo componit; sed non efficit, neque unquam efficere potest, ut mens ad intelligibilia, quae ab ipsis sensationibus specie differunt, adsurgere possit.

ARTICVLVS SECVNDVS

De systemate idearum innatarum

12. Nonnulli philosophi, cum originem idearum per sensus explicari non posse perviderent, in eam sententiam adducti fuere, quod anima cognitionem suam saltem initialem naturaliter praeformatam habeat. Horum princeps fuit Plato. Hic primo *ideas* non solum a sensationibus, sed etiam *a notionibus* distinxit. Notiones, quas intellectus ex rerum sensilium observatione sibi conficit, communes ipsarum qualitates exhibent, ac proinde genus contingentium cognitionum sunt; quia ex rebus sensibilibus efficiuntur, quae contingentes, et mutabiles sunt. Ideae autem essentias rerum repraesentant, eaeque necessariae, immutabiles, et aeternae sunt; quapropter anima, nisi, ideis polleret, nullius scientiae capax foret. Ut vero, quomodo mens ideas adipiscatur, explicaret, effinxit animam, antequam corpori uniretur, extitisse, eamque ideas illas aut *in se ipsis*, aut in Deo intuitam esse [1]; deinde in corpus, tamquam in carcerem, ob quaedam crimina detrusam, omnium, quae ante intuebatur, esse oblitam. Itaque anima in hac vita obliteratas secum fert ideas, quas anteacta vita contemplata est. Quoniam vero res externae ad *idearum* exemplar conditae sunt, efficitur, ut anima per sensationes, quibus res externas percipit, illas ideas in se exsuscitet, atque in praesentia contempletur. Hinc scientia rerum, quam in dies adipisci videmur, nonnisi reminiscentia est [2]. Ex his perspicitur secundum Platonem 1° non ideas, sed cognitionem idearum naturaliter in anima praeformatam esse, quia ideae, Platonis iudicio, a nostro intellectu sunt seiunctae; 2° illam cognitionem in praesenti vita velut sopitam in anima esse.

13. At recentes philosophi, qui in idearum origine explicanda quamdam primitivam cognitionem animae naturaliter insitam adstruunt, Platonis theoria, eiusque de praeexistentia animarum fabella

---

[1]) Diximus *in se ipsis, aut in Deo*; quia, ut alibi dicemus, satis non liquet, utrum Plato in Deo, an in se ipsis ideas subsistere putasset.

[2]) Haec passim habet Plato in Dialogis, praesertim *Parmenides*, *Timaeus*, *Phaedrus*, necnon *de Republ.*, lib. X.

reiectis, ipsas ideas animae innatas esse, eique a Deo in actu creationis inditas docent. Hanc autem sententiam diversis modis exponunt; unde diversa idearum innatarum systemata exoriuntur, quorum praecipui auctores sunt Cartesius, Leibnitius, et Rosminius.

14. Cartesius ideas distinxit in *adventitias*, *factitias*, et *innatas*. *Adventitiae*, eius sententia, sunt, quae animae obveniunt occasione motuum, qui ex rerum externarum appulsu in sensoriis organis excitantur; cuiusmodi, e. g., est idea solis. *Factitiae* sunt, quae ab ipsa anima ex diversarum idearum unione efficiuntur; puta idea hippocentauri. Denique *innatae* sunt, quae cum anima *concreantur*, id est, a Deo in actu creationis animae infunduntur, cuiusmodi est idea Dei, quam naturaliter habemus [1].

15. Leibnitius statuit facultatem cognitricem, quam ab ipsa essentia animae non distinguit, non posse esse *nudam* [2], nempe sine ullo actu cognitionis; huiusmodi enim facultas absurdum foret figmentum, et quidquam mere abstractum; sed esse quemdam primigenium actum cognitionis, in quo omnes ideae, ad quas postmodum sese porriget, quasi quaedam imperfecta lineamenta, uti venae in marmore hominis figuram describentes, implicantur. Hinc essentiam animae posuit in *schemate*, sive confusa repraesentatione totius universi, docuitque animam vi sibi insita illud evolvere, prout obiecta exteriora mutationes producunt in corpore, atque ita perceptionum, quae in ipsa continentur, apperceptionem, ideoque distinctam cognitionem adquirere [3].

16. Rosminius unam dumtaxat universalem ideam entis innatam menti esse, ab eiusque applicatione ad elementa sensilia perceptiones intellectivas rerum in mente exurgere contendit. Ipse in primis hoc statuit discrimen inter *perceptionem sensitivam*, atque *intellectivam*, quod illa actualem existentiam rei nobis non exhibet, haec autem perceptioni sensitivae obiectivitatem largitur. Anima, eius iudicio, sui corporis sensum, ob suam cum eo unionem, perenniter habet, qui quidem *sensus corporeo-fundamentalis* commode vocari potest. Iam, quoties res externae aliquid in corpus agunt, nullum sensum sui in anima immediate gignunt, sed sensum fundamentalem sui corporis immutant. Hinc fit, ut anima in perceptione sensitiva immutationes a rebus in sensu corporeo-fundamentali factas sentiat, sive, quod idem est, se a causae externae vi permotam experiatur, sed non res ipsas percipiat. Quapropter perceptiones sensitivae, etsi non

---

[1]) *Medit.* III, c. 7, *Oeuvr. philos.*, ed. Garnier, t. I, p. 116.

[2]) *N. E.*, lib. II, c. 1, § 2, p. 222, et 223, ed. cit.

[3]) *Epist. ad Hanschium*, § 3, ed. Erd., p. 445, et 446; *Nouv. Ess.*, ed. cit., Avant-propos, p. 195-196; *ibid.*, lib. I, c. 3, § 16, p. 220-221, et lib. II, c. 1, § 20, p. 222.

sint subiectivae, quia aliquid extra animam prae se ferunt, non sunt tamen obiectivae, quia proprium, et singulare obiectum non prae se ferunt. Eae igitur *extra-subiectivae* dicendae sunt [1]. E contrario, perceptio intellectiva non habetur, nisi cum menti de actuali existentia rei persuasum est; siquidem anima aliquid intellective percipere, seu cogitare tunc dicitur, cum illud existere affirmat. Quare in qualibet perceptione intellectuali duo veluti elementa, ex quibus componitur, distingui debent, eaque sunt conceptus, vel apprehensio rei perceptae, et tacita quaedam mentis affirmatio, seu iudicium de actuali existentia ipsius rei. Immo iudicium actum perceptionis intellectivae proprie constituit, et perceptiones sensitivas obiectivas reddit. Inde fluit mentem ex iudiciis, quibus existentia rerum affirmatur, in cognitionum suarum acquisitione exordiri; quia tum primo ipsa notionem rei consequitur, cum hoc internum profert iudicium, *Quod percipio sensibus, actu existit*. Illa iudicia *primitivorum* nomen sibi vindicant, quia prima sunt, quae de rebus fiunt, et ceteris iudiciis, cunctisque aliis mentis operationibus circa res ipsas praecedunt. Cum res ita se habeat, liquet problema de origine cognitionis humanae totum in eo positum esse, ut explicetur, quomodo illa primitiva iudicia conficiantur. Quod quidem in promptu est.

17. Primo statuendum est animae innatam esse ideam universalem *entis*. Enimvero 1° certum est praedicatum in quolibet iudicio semper universale esse oportere; quia nos non possumus ullum praedicatum cum subiecto copulare, nisi notionem universalem eius habeamus. Puta non licet nobis dicere, *Hic homo est albus*, nisi notio albedinis comperta nobis sit. 2° Certum quoque est nos nullam notionem universalem sine iudicii ope comparare nobis posse. Cum haec duo pronuntiata certa sint, inde prono alveo fluit, nisi progressionem iudiciorum in infinitum admittere voluerimus, in aliqua notione universali menti insita sistendum nobis esse, ex qua series iudiciorum, ac proinde initium cogitandi proficiscatur. Huiusmodi autem idea, cum ea sit, ex qua initium cogitandi sumitur, alia esse non potest, quam idea omnium maxime universalis, idest, idea existentiae; siquidem nihil, ut diximus, nisi existens cogitari potest. Iam, posita universali idea entis, simulque sensu fundamentali, qui ex rerum exteriorum actione diversis modis afficitur, anima naturali et spontaneo actu rationis illam ideam entis elementis sensibilibus, tamquam formam materiei, applicat, sive in eo, quod sensu percipit, quamdam entis universalis, quod naturaliter intuetur, *realizationem* videt, atque ita illud iudicium pronunciat: *Quod sentio, existit*; unde primas notiones quarumcumque rerum sibi conficit.

---

[1]) *Saggio* etc., sez. V, part. V, vol. II, p. 183 sqq, et sez. VI, part. III. vol. III, p. 94 sqq, Torino 1853.

18. Postquam autem anima hoc modo ad rei cognitionem pervenit, sive rei perceptionem intellectualem sibi comparavit, ab ista iudicium de reali ipsius rei existentia abstrahit, indeque eius *simplicem apprehensionem* elicit, hoc est, merum et simplicem conceptum illius rei retinet. Huiusmodi conceptus id est, quod *idea* vocatur. Ex quo patescit mentem, perceptionis ope, rem tamquam actu existentem affirmare, unde perceptio definiri potest: cogitatio rei subsistentis; ope autem *ideae* illam cogitare uti possibilem, hoc est, concipere in se ipsa, nempe quatenus concipi potest, quin aliquid de ea affirmet, vel neget. Quamobrem idea definienda est: cogitatio rei possibilis, vel intuitio possibilitatis alicuius rei; et quoniam possibilitas rei essentiam eiusdem constituit, idea dici potest: intelligibilis rei essentia. Quod si menti naturaliter insita est maxime universalis idea entis possibilis, sive idealis, patet ideas, quae diversis rerum speciebus referuntur, non esse, nisi determinationes, sive veluti *specificationes* universalissimae, et indeterminatae ideae *entis*, sive intuitiones possibilitatis rerum in luce eiusdem ideae entis factae. Hinc idea entis innata ea est, per quam in homine *cogitandi facultas*, vel *potentia idearum* proprie existit; per hanc enim primitiva iudicia formantur, quibus entia realia cognoscuntur, eorumque idea, quae ex abstractione iudicii de actuali ipsorum existentia exurgunt, in ipsa idea entis quasi substrato, aut, si ita loqui fas est, *fundo* communi haerent [1].

19. Antequam haec, quae recensuimus, philosophorum placita, singillatim confutemus, pretium operae est systema idearum innatarum in universum considerare, et quaedam ex iam disputatis argumenta conficere, quae illud esse omnino absurdum luculenter demonstrant.

1° Si idearum innatarum hypothesis admittatur, consequitur animam per medium absolute, sive per se immateriale res intelligere. Atqui id, ut iam demonstratum est [2], naturae animae humanae repugnat, ac experientiae contradicit. Ergo hypothesis idearum innatarum reiicienda est.

2° Si ideae ingenitae menti essent, dicendum foret vel ipsam respectu illarum semper *in actu*, numquam *in potentia* esse; vel progressionem a potentia ad actum cognoscendi posse explicari, quin in anima intellectus possibilis admittatur. Atqui anima, uti ostendimus, a potentia ad actum cognitionis progreditur, ac huiusmodi progressio nonnisi ope intellectus possibilis obtineri potest [3]. Ergo ideas rerum menti innatas esse dici nequit.

3° Quandoquidem anima humana infimum locum inter substan-

---

[1]) *Nuovo Saggio* etc., sez. II, c. unic., vol. I, p. 10-12; sez. III, c. 3, art. 8, not. 1, p. 71-74; et art. 9, p. 72-80 ed. cit.

[2]) P. 283 sqq. — [3]) P. 302-303.

tias intellectuales tenet [1], perfectum illum intelligendi modum, qui substantiis intellectualibus superioris ordinis proprius est, ei convenire non potest. Atqui ad substantias intellectuales superioris ordinis, quippe quae « sunt a corporibus totaliter absolutae », pertinet suam perfectionem intelligibilem consequi « per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura [2] ». Ergo idem intelligendi modus animae humanae proprius esse nequit.

4° Iis, qui cognitionem esse menti humanae insitam tuentur, nisi secum pugnantia docere velint, animam in intellectione absolute passivam esse asserendum est; nam, si cognitio ab ipso Deo animae infunditur, anima illam non efficit, sed in se recipit. Atqui, posita absoluta intellectus passivitate, ratio intellectionis humanae, ut a nobis ostensum est, reddi nequit [3]. Ergo systema idearum innatarum origini nostrae cognitionis explicandae omnino impar est [4].

5° Intellectus, cum ad omne verum, quemadmodum alibi diximus [5], porrigatur, « quodammodo est, aiente s. Thoma, virtutis infinitae, inquantum potest in infinitum aliquid considerare; ut appareret in additione numerorum, et linearum; unde infinitum aliquo modo sumptum est proportionatum rationi [6] ». Id sane, quo modo a nobis explicatum est, finitae eius naturae non repugnat; siquidem non per infinitas species, quae actu in eo sunt, sed per species, ad quas acquirendas adhuc in potentia est, *in infinitum* intelligere quit [7]. At contra, secundum sententiam, qua ideas nobiscum creatas esse asseritur, explicari id nequit, nisi vel infinitae species menti nostrae insitae admittantur, vel mens nostra per unam speciem omnia intelligere dicatur. Iam horum primum, uti ex se patet, absurdum est; alterum esse absurdum ex eo evincitur, quod plura per unam speciem ab intellectu distincte cognosci non possunt [8].

6° Denique, posito idearum innatarum systemate, de cognitionis nostrae realitate actum foret; mens enim ideis suis res extra se respondere nullo argumento persuadere sibi posset. Et sane, illae ideae vim res repraesentandi ex ipsa anima, cui insitae esse dicuntur, accipere nequeunt; siquidem anima, cum non sit causa rerum, ipsarum repraesentatrix esse nequit. Nec iuvat asserere illis ideis res ideo

---

[1]) Cf p. 348. — [2]) I, q. LV, a. 2 c. — [3]) Cf p. 317 sqq.

[4]) Hoc argumentum illos idearum innatarum assertores dumtaxat confodit, qui dogma creationis admittunt. Nam si, secundum Platonem, anima increata esse dicatur, ea nonnisi ex vi sibi insita, atque essentiali ideas rerum in anteacta vita intueri potuit. At sententia Platonis erroris ex eo redarguitur, quod absolutam activitatem intellectui humano tribuit; id quod falsum esse iam a nobis demonstratum est. Cf loc. cit.

[5]) P. 287, 288. — [6]) 1^a 2^{ae}, q. XXX, a. 4 ad 2.

[7]) Cf p. 287, not. 5. — [8]) Cf p. 333, et 348.

repraesentari, quod a Deo animae inseruntur. Etenim ratio, ob quam nostra cognitio est realis, cum natura ipsius animae consentire| debet; naturale autem, ut saepe diximus, est animae per sensibilia ad intelligibilium cognitionem pervenire. « Animae, inquit Aquinas, habent esse affine corpori, inquantum sunt corporum formae; et ideo ex ipso modo essendi competit eis, ut a corporibus, et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur [1] ». Hac sane ratione permoti alibi statuimus speciebus intelligibilibus reales naturas rerum ideo repraesentari; quia ex phantasmatis, quae ipsas obvolvunt, abstrahuntur [2]. Ergo ratio, ob quam nostra cognitio est realis, ex immediata Dei actione repeti nequit [3]. Quare, posito systemate idearum innatarum, ideae nonnisi aliquid subiectivum, sive in mente positum essent. Atqui ex elementis mere subiectivis nihil realis, et obiectivi elici posse in confesso apud omnes est. Ergo, si idearum innatarum hypothesis admitteretur, de realitate nostrae cognitionis actum foret [4].

20. Haec in universum. Quod ad Platonem attinet, animae praeexistentia, eiusque cum corpore poenali coniunctione in praesentia omissis, rationem, qua cognitionem animae cum corpore coniunctae ipse explicat, prorsus absurdam esse ex ipsis eius principiis facile demonstrari potest. Et sane ideae, quarum anima reminiscitur, eaedem sunt, ac illae, quas ipsa in se consopitas naturaliter habet. Quare, si anima, secundum Platonem, sine ullo sensuum praesidio ideas rerum habuit, necesse est, ut sine hoc etiam illarum reminiscatur. Absurdum porro est corpus, quicum anima coniungitur, impedire, quin anima suarum idearum per se reminiscatur. Namque primo « nullus homo, ut inquit s. Thomas [5], obliviscitur ea, quae naturaliter cognoscit ». Atqui haec duo, Platonis iudicio, certa sunt, ideas esse animae naturales, atque animam ex eo, quod cum corpore coniungitur, naturam suam non amittere. Ergo coniunctio cum corpore in causa esse non potest, cur anima illarum idearum obliviscatur. Secundo Plato, cum animam, ex eo quod cum corpore coniungitur, idearum suarum oblivisci, atque has per sensus excitari docet, duo secum pugnantia statuit. Etenim, quoniam anima ex eo, quod cum corpore coniungitur, cuiuscumque naturae haec coniunctio esse dicatur, vim sentiendi adquirit, coniunctio cum corpore esset simul

---

[1]) I, q. LV, a. 2 c. — [2]) Cf p. 296.

[3]) « Opinio (*quod formae intelligibiles effluunt in mentem nostram ab intelligentia agente*) excludit, inquit etiam s. Thomas, causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes solis causis primis attribuit, in quo derogatur ordini universi, qui ordine, et connexione causarum contexitur »; *Qq. dispp., De Ver.*, q. XI, a. 1 c.

[4]) Cf *Logic.*, p. III, c. II, art. 1, p. 188.

[5]) I, q. LXXXIV, a. 3 c.

causa, cur anima idearum obliviscatur, et causa, cur illarum recordetur.

21. Praeterea, si anima in hac vita non aliter res intelligit, quam quod illarum reminiscitur, necesse est, ut ipsa ideas omnium rerum *instar habitus* in se conservet, ob idque *habitualem* rerum cognitionem habeat. Atqui, ex Platonis doctrina, haec habitualis cognitio in anima non invenitur. Ergo falsum est animam res ex eo intelligere, quod idearum, quas in priori vita contemplata est, reminiscatur. Minor ita probatur: Natura habitus, ut iam diximus [1], expostulat, ut homo, quotiescumque ei libeat, illo utatur. « Usus habituum, subdit s. Thomas, subiacet voluntati [2] ». Quare si anima cum habituali rerum cognitione nasceretur, profecto illa pro suo lubitu uti posset. Atqui, secundum Platonem, anima ideas rerum in se actu considerare pro suo lubitu non potest, sed solum cum res externae ipsam ad illarum considerationem excitant. Ergo anima habitualem rerum cognitionem non habet.

22. Nec quemquam moveat exemplum pueri a Platone memorati, qui, etsi nihil umquam didicisset, ordine tamen, et sensim interrogatus etiam de difficillimis problematibus protinus, et recte respondebat. Namque illud, quemadmodum iam a s. Augustino observatum fuit, non aliud innuit, nisi puerum naturali facultate intelligendi praeditum fuisse, qua e magis notis minus nota deducens interrogationibus, quae gradatim, et ordine fiunt, respondere potest [3]. Quod quomodo fiat, s. Thomas explicuit hoc modo: « Dicendum, quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde, cum verum respondet de his, de quibus secundo interrogatur, hoc non est, quia prius ea noverit, sed quia tunc ea de novo addiscit [4] ».

23. Quod ad Cartesianos attinet, horum opinio duobus pronuntiatis innititur, quorum primum est, essentiam animae in actuali cognitione consistere; alterum vero est, intellectum non posse species rerum ex ipsis rebus vi sua sibi comparare. Namque ex primo inferunt ideas rerum in anima cum ipsa anima a Deo creari, quia essentia animae, quidquid est, ab actu creationis habet; atque ex altero ideas oportere esse menti innatas, quia ipsae a sensibus oriri non possunt.

24. Ast utrumque pronuntiatum falsum est. Primum quidem, quia, caeteris omissis, de quibus in *Anthropologia* agemus, non solum co-

---

1) Pag. 433.

2) *Qq. dispp.*, *De Virtut.*, q. I, a. 11 ad 14.

3) *De Trin.*, lib. XII, c. ult. Cf *De Retract.*, lib. I, c. 4, et 8.

4) I, q. LXXXIV, a. 3 ad 3.

gnitio, sed ipsa quoque facultas cognoscendi, quemadmodum ostendimus, essentiam animae constituere nequit [1]. Alterum vero, quia futilia sunt rationis momenta, ob quae a Cartesianis propugnatur. Cartesiani argumentantur hunc in modum: Intellectus, antequam efformet species intelligibiles, aut cognoscit rem, quam species repraesentat, aut rem minime cognoscit. Atqui non primum, quia species rerum haberet, antequam ipsas efformaret; nec secundum, quia nequit intellectus in seipso rerum illarum species effingere, quas non cognoscit. Ergo, nisi ideae innatae admittantur, neutiquam ipsarum origo explicari potest [2]. Hoc argumentum ex iis, quae iam a nobis demonstrata sunt, nullo negotio exploditur. Et sane, intellectus tunc rem cognoscit, cum eius speciem iam efformatam in se suscipit; hinc actio, qua res cognoscitur, non ad intellectum agentem, qui speciem intelligibilem efformat, sed ad intellectum possibilem pertinet [3]. Iam actio, qua intellectus agens speciem intelligibilem efformat, non est *formaliter*, sed *efficienter* cognitrix; quia ipsa obiectum, quod est *potentia* intelligibile, *actu* intelligibile reddit [4]. Intellectus autem agens ad hanc actionem exerendam expostulat quidem ut obiectum potentia intelligibile ipsi praesens sit, sed non ut ideam eius iam in se habeat [5]. Cuius rei ratio est, quod actio, qua intellectus agens speciem intelligibilem efficit, immaterialem naturam animae necessario consequitur, ac proinde ipsa non arte, sed naturaliter fit. Nam, cum relatio, quae inter quamlibet facultatem, et proprium obiectum eius existit, necessaria sit, oportet illas actiones cuilibet facultati necessario convenire, sine quibus versus obiectum suum ferri nequit. Atqui facultas intelligendi, quippe quae immaterialis est, obiectum suum, nempe essentiam rerum materialium, assequi non potest, nisi haec conditionibus materiae, per quas individua, et sensilis est, expolietur. Ergo actio, qua intellectus agens illam essentiam ex conditionibus materialibus eximit, atque ita speciem intelligibilem efficit, naturaliter, non arte [6] exeritur. Quod si huiusmodi actio naturaliter ab intellectu agente fit, profecto hic idea obiecti non indiget.

---

[1]) P. 227-229.

[2]) Cf Auctorem *Instit. phil. ad usum Sem. Lugd.*; *Met. special.*, pars II, Diss. II, art. 3, t. III, p. 205, Bassani 1791; et Purchotium, *Inst. Phil.*, *Met.*, pars II, sect. 3, c. 4, t. I, p. 423, Venetiis 1760. Fere eodem argumento Rosminius (vid. p. 307-308) etiam usus est.

[3]) Cf p. 300, et 322.

[4]) Cf p. 308.

[5]) Cf p. 309.

[6]) Quandoquidem intellectus agens actionem suam naturaliter exerit, hanc sine ulla regula fieri Rosminius inde confecit (*Op. cit.*, sez. IV, c. 1, art. 17, vol. I, p. 206, et 207, ed. cit.). At falso; siquidem, cum illa actio naturam

25. Omittimus alia Cartesianorum argumenta, eaque praesertim, quae ad ingenitam ideam Dei evincendam afferunt, quia horum mentio alias facienda nobis erit. Illud dumtaxat adnotatum volumus, Cartesium hac in re ambiguum esse; siquidem aliquando pro ideis innatis ipsam naturalem cognoscendi facultatem intelligere videtur [1]. At, si Cartesius idearum innatarum nomine ipsam naturalem cognoscendi facultatem intelligit, nobiscum consentit. Nihilominus liceat nobis ab eo sciscitari, si omnes ideae a naturali cognoscendi proficiscuntur, cur non omnes esse innatas dicat? cur adventitias praeterea, et factitias admittat?

26. Leibnitii systema non paucis incommodis laborat. In primis, cum statuit facultates *nudas*, nempe sine ullo actu non esse aliud, quam figmenta phantasiae, resque mere abstractas, actum primum, nempe illud, quod formam, sive essentiam rei constituit, cum actu secundo, sive operatione confundit. Potentiae actu primo nudatae procul dubio non sunt, nisi figmenta, quia rem sine sua forma existere repugnat. At non repugnat potentias esse sine ullo actu secundo; nam, cum notio potentiae dispositionem ad actum secundum, sive ad operationem, non vero ipsam operationem complectatur, certe actus secundus, sive operatio ad eius essentiam non pertinet [2]. Ex quo patescit potentias sine operatione non esse figmenta rationis. Namque ipsae, uti iam demonstravimus [3], sunt qualitates, quae necessario essentiae animae accidunt, hoc est, quae ab essentia animae *resultant*, et per quas anima diversas suas operationes exerit; quocirca, prout accidentia animae sunt, *esse* proprium accidentis habent; et prout ad operationem ordinantur, dispositionem ad operandum habent.

27. Praeterea essentiam animae in se totius Universi schema habere tam absurdum est, quam animam ab ipso Deo non distinguere; solius enim Dei, qui causa omnium rerum est, earum similitudines in se essentialiter habere, atque ideo per suam ipsam essentiam omnia cognoscere proprium esse potest. Audiatur s. Thomas: « Cum Essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus omnia propria cognitione cognoscere in seipso potest. Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum Divinam perfectionem participat [4] ». Et clarius alibi: « Si aliquis intellectus est,

---

immaterialem animae necessario consequatur, ipsam secundum leges, quas Auctor rerum, nempe Deus, ipsi animae indidit, efficiatur oportet.

[1]) Cf *Réponses aux Obiect. 3*, Obiect. I, n. 56, *Oeuvr. phil.*, ed. Garnier, t. II, p. 104, et *Not. in Programm. Belgicum*, t. IV, p. 58, ed. cit.

[2]) Cf p. 228. — [3]) P. 229-230.

[4]) I, q. XIV, a. 6 c.

qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet, quod essentia eius habeat in se immaterialiter omnia. . . . Hoc autem est proprium Dei, ut sua Essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute praeexistunt in causa. Solus igitur Deus per Essentiam suam omnia intelligit, non autem anima humana, neque etiam angelus [1] ».

28. Denique systema Leibnitii ex eo etiam reiiciendum est, quod, ipso fatente, cum Platonis reminiscentia consentit. Enimvero, quemadmodum Plato sensit animam idearum suarum reminisci, pro eo ut res sensiles ei occurrunt, ita ipse censuit animam *schema* ex vi sibi insita, prout corpus a rebus sensibilibus movetur, evolvere, atque ita perceptionum, quae sine apperceptione in ea sunt, apperceptionem, sive conscientiam adquirere [2]. Quapropter eius sententia fere iisdem, ac Platonica, difficultatibus laborat. Nam si anima, Leibnitii iudicio, sine sensuum praesidio res intelligit, ne sensuum quidem praesidio opus ei esse debet, ut super ideas rerum reflectatur, earumque conscia fiat; quia eadem est facultas, qua anima res intelligit, et suarum intellectionum conscientiam habet. Iam, si anima sine sensuum praesidio intellectionum suarum conscia fit, consequitur corpus, quicum anima coniungitur, et per quod sentiens est, in causa esse non posse neque cur anima perceptionum, quae ei naturaliter insitae sunt, apperceptionem amittat, neque cur eam adipiscatur.

29. In Rosminii autem sententia tria vitia, ceteris omissis, adnotanda nobis esse censemus: 1° quod futili fundamento superstruitur; 2° quod absurda in se est; 3° quod originem idearum perperam explicat.

Ut a primo capite ordiamur, 1° iam alibi adnotavimus [3] perceptionem sensitivam, ex ipsa doctrina Rosminii, esse obiectivam; ac proinde nullum esse discrimen, quod inter *obiectivum*, et *extra-subiectivum* Rosminius commentus est.

2° Fallitur Rosminius, quod notionem rei sine persuasione de reali eius existentia, ac proinde sine praecedenti iudicio haberi non posse docet. Etenim, ut scite advertit Galluppius [4], aliud est percipere rem, quae in se realis est, aliud est percipere rem, prout realis est. Primum ad genus cognitionis directae pertinet, quia circa ipsam rem versatur; alterum ad genus cognitionis reflexae, quia supra ipsam rei cognitionem, quae iam parta est, exercetur. Et sane, ut res,

---

[1]) Ibid., q. LXXXIV, a. 2 c. Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. III, p. 2, a. 2, q. 1 *resol.*

[2]) *Reflex. sur l' Essai de l' entend. de Locke*; *Opp.*, p. 137, et *N. E.*, Avant-prop., p. 196, et lib. II, c. 1, § 2, p. 222.

[3]) P. 255, not. 1.

[4]) *Lezz.* etc., lez. 88, vol. 2, p. 269, ed. cit.

prout realis est, percipiatur, opus est iudicio; oportet enim intellectum super rem, quae iam percepta est, converti, ut inde perspiciat, utrum, necne perceptio realitati conveniat. At res primo modo sine iudicio percipitur; siquidem intellectus rem, quae in se obiectiva est, dumtaxat apprehendit, quin investiget, utrum sua cognitio realitati consentanea sit, necne. Iam compertum omnibus est cognitionem directam reflexae anteire [1], atque in quaestione circa originem idearum de primis, et directis notionibus disputari. Hinc Rosminius, cum illam controversiam ope iudicii, quod non nisi in cognitione reflexa expostulatur, explicandam suscipit, a proposito digreditur.

3° Nos Rosminio lubenter concedimus cuiuslibet iudicii praedicatum nonnisi notionem universalem esse posse [2]; verum tum huiusmodi attributum esse ens universale, tum notionem universalem sine iudicio a mente nostra comparari non posse omnino inficiamur. Et sane, quod ad primum attinet, si de iudiciis asserentibus sermo sit, in his, quocumque modo explicentur, semper attributum est aliquid, quod cum subiecto coniungitur; illud autem, quod cum subiecto in iudicio coniungitur, ab ipso subiecto, in quo est, determinatur, ideoque non est ens universale, sed determinatus modus entis. Sin de negantibus, profecto quoties attributum de subiecto negatur, ipsum subiectum non negatur, sed potius illud sine aliqua qualitate esse sumitur. Atqui, si attributum esset ens universale, ipsum subiectum iudicii negaretur; nihil enim extra ens est. Ergo naturae iudicii negantis repugnat eius attributum esse ens universale.

30. Quod ad alterum attinet, notio universalis, ut in sequenti capite diligentius explicabimus, duplici ratione spectari potest, scilicet vel prout essentiam repraesentat seiunctam a notis individuantibus, proindeque eiusmodi, ut, cum a nullo individuo determinetur, ad plura determinari possit; vel prout ipsam universalitatem complectitur, seu prout comparatur ad inferiora, quae eius ambitu concluduntur. «Notandum est, inquit s. Thomas, quod aliud est dicere animal, in quantum animal, et animal, in quantum universale; et similiter homo in quantum homo, et in quantum species; quia animal, in quantum animal, est animal tantum, et significat essentiam simplicem [3] ». Omisso altero modo, qui ad hanc rem non pertinet, notio

---

[1]) « Primo actus, scribit s. Thomas, ab ipsa (anima) exiens terminatur ad obiectum, et deinde reflectitur super actum »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 2 ad 2. — [2]) Cf p. 344 et 345.

[3]) *Opusc.* LV, *De Universalibus*, tract. 1. Hocce opusculum Ioan. Alb. de Rubeis, aliique eruditi Aquinati iure abiudicant. Nihilominus nos ipsum, quasi genuinus sit eius foetus, interdum citamus; quippe quod doctrinam sancti Doctoris luculenter exponit, atque inter eius opera editum invenitur.

universalis, si primo modo spectetur, ope abstractionis comparatur; siquidem, cum intellectus agens essentiam a conditionibus, quibus ipsa individua est, seiungit, notio, quae in intellectu possibili relucet, repraesentat essentiam, quae ad plura indefinite determinari potest [1].

31. Neque rationis momenta, quibus Rosminius sententiam suam communire studuit, aliquid evincunt. Ipsa fere sunt haec: Intellectus essentiam a conditionibus individuantibus abstrahere non potest, nisi res individuas, in quibus illa essentia cum conditionibus individuantibus existit, iam noverit; quare ad huiusmodi abstractionem requiritur, ut intellectus ideas rerum particularium iam adeptus sit. Insuper, intellectus essentiam communem ab individuis abstrahere non potest, nisi prius *nota communi*, sive idea generali potiatur; quapropter tantum abest, ut abstractio creet ideam universalem, ut potius ipsam expostulet [2].

32. Sed, quod ad primum attinet, abstractio, ex qua idea universalis exurgit, ut alibi diximus [3], non ea est, quae « contingit per modum compositionis, et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo »; sed ea est, quae « contingit per modum simplicitatis, sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio [4] ». Iam huiusmodi abstractio, uti etiam vidimus [5], cum sit naturalis actio intellectus agentis in phantasma, non expostulat ideas rerum particularium; sed solum praeviam cognitionem sensitivam, seu phantasma, a quo intellectus agens conditiones materiales separat. Nihil autem prohibet, quominus intellectus essentiam, quae cum conditionibus individualibus coniuncta reapse existit, sine his intelligat. Nam ad unum sine altero intelligendum non aliud requiritur, quam ut unum ad alterius notionem non pertineat [6]. Atqui conditiones individuales essentiam rei non ingrediuntur. Ergo intellectus essentiam rei sine conditionibus, a quibus ipsa individua fit, intelligere potest. Immo, quoniam intellectus est immaterialis, oportet ipsum res materiales immaterialiter, scilicet alio modo, quam quo in se sunt, intelligere; et quandoquidem res materiales immaterialiter cognosci possunt ex eo dumtaxat, quod illarum essentia sine conditionibus materiae cognoscitur, res materiales ex eo tantum intelligere posse, quod earum essentiam sine ulla conditione materiae cognoscat [7].

---

1) Cf p. 289.
2) *N. S.*, sez. 4, c. I, a. 16, t. I, p. 206-209.
3) P. 296 et 297. — 4) Cf p. 308 et 309.
5) Ibid., et p. 433-436.
6) Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. I, c. 54.
7) Vid. *Sum.*, I, q. L, a. 2 c.

33. Eodem fere modo altera difficultas exolvitur. Etenim abstractio non expostulat, ut anima praeviam cognitionem *notae communis*, sive notam communem cognitam tamquam communem habeat; sed tantum ut animae obviam fiat obiectum, ex quo intellectus aliquid, quod pluribus commune sit, seiungere potest. Hoc obiectum est phantasma, in quo essentia, quae pluribus communis est, latet. Quocirca abstractioni, ut diximus, praecedit cognitio concreta, quae essentiam una cum conditionibus individualibus exhibet. Intellectus autem ope abstractionis notionem illius essentiae a conditionibus individualibus exemtae sibi conficit; deinde super hanc notionem reflectens illi notam communem, sive *rationem universalitatis* apponit [1]. Cognitio igitur notae communis efficitur ex reflexione super notionem, quam intellectus ope abstractionis adipiscitur; tantum abest, ut abstractioni praecedat.

34. Frustra autem quisquam obiiceret intellectum non posse illud commune, quod in phantasmate latet, abstrahere; quia phantasma, cum ad facultatem sensitivam pertineat, praesens intellectui esse nequit. Etenim, quamvis animae facultates inter sese distinguantur; tamen una est earum radix, unum est ipsarum subiectum, nempe essentia animae [2], ita ut non facultas, sed anima per facultatem aliquid agere proprie dicatur [3]. Hinc fit ut anima, cum per facultatem sensitivam phantasma percipit, per intellectum agentem actionem abstractivam in phantasma exerat.

35. Ex quibus omnibus intelligitur nihil esse, cur idea innata entis in anima admittenda sit, sapienterque s. Thomam illud statuisse: « Intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio *in potentia ad huiusmodi species omnes* [4] ».

36. Secundo, rosminianum systema absurdum in se est. Enimvero, 1° si idea entis, quam Rosminius confinxit, innata menti esset, ipsa non aliud, quam affectio ipsius mentis esse posset; et quoniam necessitate, infinitate, immutabilitate, aliisque notis propriis divinae naturae ornata passim ab eo dicitur, quamdam affectionem divinis characteribus ornatam menti nostrae inhaerere dicendum esset. Atqui id naturae nostrae mentis omnino adversatur. Ergo idea entis, quam Rosminius innatam menti humanae esse voluit, absurda est.

2° Idea entis, secundum Rosminium, est maxime abstracta, simulque nullius obiecti concreti cognitionem exigit. Atqui abstractio sine

---

[1]) Cf s. Thom., I, q. LXXXV, a. 2 ad 2.
[2]) Cf p. 230.
[3]) Vid. *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 9 c.
[4]) I, q. LXXXIV, a. 3 c.

illo, ex quo abstrahitur, intelligi nequit. Ergo Rosminius sua idea entis pugnantia statuit.

3° Iudicium primitivum eo modo, quo a Rosminio explicatur, naturae iudicii adversatur. Etenim iudicium, quodcumque sit, in unico et non diviso actu consistit, quo relatio inter subiectum, et praedicatum perspicitur [1]. Atqui relatio inter subiectum, et praedicatum unico, et non diviso actu perspici non potest, nisi una, eademque sit facultas, quae utrumque cognoscit. Ergo, nisi subiectum, et praedicatum ad unam, eamdemque facultatem spectent, iudicium impossibile evadit. Iamvero in primitivo iudicio rosminiano subiectum, et praedicatum ad diversas facultates pertinent; quia subiectum est id, quod per sensationem extrinsecus animae advenit, praedicatum autem est intelligibilis idea entis, quae intrinsecus animae est. Iudicium primitivum igitur eo modo, quo a Rosminio explicatur, naturae iudicii repugnat.

37. Accedit, quod hoc iudicium, secundum Rosminium, est simul comparativum, et instinctivum; comparativum, quia per coniunctionem ideae innatae entis cum sensatione fit, et instinctivum, quia illa coniunctio per actionem spontaneam, et naturalem rationis efficitur. Atqui quodlibet iudicium, ut iam ostendimus, per comparationem terminorum fit [2], atque iudicium esse simul comparativum, et instinctivum repugnat [3]. Ergo absurdum est iudicium primitivum, quod Rosminius commentus est.

38. Tertio, absurdum etiam hoc systema se prodit, si modus, quo originem idearum explicat, inspiciatur. Et sane, 1° rem, quae sensationem producit, mens, secundum Rosminium, non cognoscit, nisi antea iudicium efformet, quo ideam innatam entis ipsi applicet; quapropter mens, cum hoc iudicium conficit, applicat ideam entis rei, quam nondum cognoscit. Atqui hoc absurdum est; nam, aiente s. Thoma, « nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud praecognoscat; unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium praesupponit [4] ». Absurda igitur est ratio, qua Rosminius suo systemate originem nostrae cognitionis explicare conatur.

2° Etiamsi illam applicationem possibilem esse concedatur, tamen nullius rei intellectiva cognitio ex ipsa exurgere posse certum est. Satis foret ad hoc probandum illud nobis in memoriam revocare, quod alias ostendimus [5], scilicet lumen, quo res cognoscibiles fiunt,

---

[1]) Cf p. 347.

[2]) Cf p. 339-340. Inde quoque conficitur, uti ostensum est (p. 342), ideam, non vero iudicium esse primam operationem mentis, atque hanc esse, contra ac Rosminius contendit, sententiam s. Thomae. Vid. p. 342, not. 1.

[3]) Cf p. 339, not. 1. — [4]) I, q. XIV, a. 11 c. — [5]) P. 297.

non esse, quemadmodum Rosminius contendit, ideam entis possibilis animae innatam. Nihilominus e re est id evincere hocce argumento: Ens, cuius ideam innatam in anima Rosminius agnovit, sensibilibus elementis applicatum, vel ex se in alicuius rei conceptum determinatur, quasi sensationem in aliquem conceptum determinatum transmutet; vel ex vi sensationis, cui applicatur, quasi sensatio efficiat, ut ens universale aliquam determinatam ideam exhibeat. Atqui utrumque absurdum est. Ergo ex applicatione ideae entis ad elementa sensibilia nullus determinatus conceptus oriri potest. Assumptio ita probatur: Notio innata entis, Rosminii sententia, est maxime vaga, et indeterminata; atqui ex eo, quod est per se indeterminatum, nempe sine aliquo principio determinante, nihil determinati exurgere potest, aeque ac ex eo, quod est in potentia, sine aliquo principio, quod iam actu sit, nihil actuale oriri potest. Ergo absurda est prima hypothesis. Absurda est etiam altera; quia in effectu illud contineri nequit, quod nullo modo in causa invenitur; atqui sensatio, secundum Rosminium, non est cognitio [1]; ergo ex vi sensationis neutiquam effici potest, ut ens indeterminatum alicuius rei conceptum determinatum exhibeat.

3° Etiamsi ex applicatione ideae innatae entis ad elementa sensibilia aliquem determinatum conceptum exoriri posse daretur; tamen hic neque circa res incorporeas versaretur, quia sensatio ambitum rerum corporearum transilire nequit, neque ipsarum rerum corporearum realitatem nobis exhiberet, quia ope iudicii, quo mens ideam entis possibilis elementis sensilibus adiungit, conceptus possibilitatis rei, quae sentitur, non vero conceptus realis eius existentiae derivari posset. Exinde colligitur rosminianum systema idealismo latam viam sternere. Quod quidem comprobari potest hoc brevi argumento: Ex elementis subiectivis, ut diximus, nihil obiectivi elici potest. Atqui illud iudicium, quo mens realem existentiam rerum pronunciat, ex elementis prorsus subiectivis conflatur. Nam sensatio, secundum Rosminium, est dumtaxat affectio subiecti sentientis, quae obiectum externum non attingit; idea innata entis, quae sensationibus adiungitur, est quaedam idealis forma ipsius mentis; coniunctio denique sensibilium elementorum cum idea entis ex coeco instinctu efficitur. Ergo Rosminius suo illo primitivo iudicio obiectivam rerum cognitionem statuere frustra conatur [2].

4° In explicanda quoque origine notionis universalis Rosminius multa peccat. Mens, eius iudicio, uti iam diximus [3], postquam intellectivam rei cognitionem adepta est, ab hoc iudicio persuasionem de

---

[1]) Cf p. 449-450.

[2]) Cf Galluppi, *Lett. filof.*, lett. VI, Napoli 1838. — [3]) Pag. 450-451.

rei existentia seiungit, atque ita ideam, sive notionem universalem [1] rei sibi comparat. Quapropter notio universalis non est aliud, quam notio rei singularis ab existentia ipsius rei seiuncta, seu rei, prout possibilis est; notio enim rei singularis hoc modo considerata est typus, secundum quem cunctae res eiusdem naturae existere possunt, ob idque, cum in pluribus inveniri possit, est universalis [2]. Verum, notio universalis ex eo, quod res, prout possibilis est, consideratur, exurgere non potest. Et sane universale non innuit aliquid, quod existentiae opponitur; quia « commune, ut s. Bonaventura advertit, quantum est de se, indifferenter se habet ad actum, et ad potentiam [3] ». Atqui possibile, cum sit id, quod *in potentia* est, aliquid innuit, quod existentiae opponitur. Ergo universale, et possibile unum, idemque non sunt. Quod si universale, et possibile unum, idemque non sunt, concludendum adversus Rosminium est notionem alicuius rei non esse universalem ex eo, quod res, prout possibilis est, consideratur.

39. Ut hoc argumentum illustrius fiat, advertendum est aliam esse notionem singularitatis, aliam notionem existentiae; siquidem existentia, eodem Rosminio concedente, est id, per quod essentia *actu* est, seu, ut Scholae aiunt, est *complementum*, et *actualitas* essentiae; singularitas autem est id, per quod essentia una, et incommunicabilis est [4]. Quod cum ita sit, universalitati singularitatem relative opponi [5], atque existentiam relative opponi possibilitati, non universalitati nemo est, qui non videat. Quapropter, si notiones universalitatis, et existentiae sibi relative non opponuntur, notionem possibilitatis, quae notioni existentiae relative opponitur, cum notione universalitatis unam, eamdemque non esse concludendum est.

40. Perperam quoque Rosminius ideam universalem confundit cum notione rei singularis, prout haec seiuncta ab existentia veluti typus plurium rerum singularium consideratur. Etenim illa quoque notio, quae rem veluti principiis individuantibus determinatam repraesentat, uti plurium rerum singularium exemplar considerari potest; immo res individua tamquam exemplar plurium individuorum considerari non potest, nisi prout individua, et singularis est. Unde, si individuum ex eo, quod plurium individuorum exemplar esse potest,

---

[1]) Rosminius quamlibet ideam esse generalem passim asserit. De hac eius sententia cf P. Liberatore, *Della conoscenza intellettuale*, vol. I, c. 4, p. 274, ed. cit.

[2]) *N. S.* etc., sez. III, c. 2, a. 10, et sez. V, part. 2, c. 3, Napoli 1842.

[3]) *In lib. I Sent.*, Dist. V, a. 11, q. 2 *resol.*

[4]) « Est de ratione individui, inquit Angelicus Doctor, quod non possit in pluribus esse »; 3, q. LXXVII, a. 2 c.

[5]) « Universale, et singulare, ait s. Thomas, sunt differentiae entis »; *Cont. Gent.*, lib. I, c. 65, n. 3.

universale esse dicatur, procul dubio ipsum per illud, quo est individuum, esse etiam universale dicendum est; id quod apertissimam repugnantiam continet. Accedit quod si universale non aliud esset, quam ipsum singulare, prout plurium aliorum singularium exemplar est, Nominalium sententia de vi universalium tenenda nobis foret. Enimvero, Nominales, uti alibi videbimus, autumabant universale non esse aliud, nisi conceptionem animi, quae plures res singulares repraesentat; quia mens humana, postquam plures res singulares similes novit, conceptionem sibi efformat, quae singulis illis individuis similibus convenit, simulque vocem adhibet, quae illas perinde significat. Atqui, si notio universalis, uti Rosminius contendit, esset notio singularis, prout est typus, et exemplar plurium rerum singularium, ipsa, uti per se patet, non aliud esse posset, quam conceptus singularis, qui plures res singulares repraesentat. Ergo, admissa sententia Rosminii de natura notionis universalis, sententia Nominalium de vi universalium admittenda etiam foret. Iamvero haec sententia Nominalium, eodem Rosminio docente, et absurda in se est, et ad exitiales errores ducit. Necesse est igitur absurdam quoque esse sententiam Rosminii, qua ideae universales cum ideis typicis confunduntur.

5° Absurdus etiam est modus, quo Rosminius mentem nostram ens possibile cognoscere statuit. Docet enim ens possibile, cum sit per se intelligibile, et immutabile, non posse ab intellectu immutari; proindeque inter ens possibile, et intellectum relationem praesentiae, atque intuitionis, non vero actionis, et passionis intercedere. Ex quo concludit ens possibile per solam praesentiam ab intellectu apprehendi; quia intellectus ens possibile intuetur ex eo quod illud ei praesens est, eique se manifestat [1]. At vero cl. vir in primis non advertit rem cognitam, cuiuscumque naturae sit, et quacumque facultate apprehendatur, a facultate, qua cognoscitur, minime immutari. Etenim, cum cognitio, ut saepe s. Thomas monuit[2], sit perfectio subecti cognoscentis, non obiecti cogniti, ipsa non in re obiecta, sed in subiecto mutationem efficere debet; ex quo fit, ut relatio, quae inter rem scitam, et scientem intercedit, sit *realis* in sciente, et *logica* in re scita. Hinc nihil prohibet, quin inter facultatem, atque obiectum aliquod immutabile relatio actionis, et passionis intercedat; quia passio, quae est terminus actionis, in facultatem, non vero in obiectum cadit [3]. Praeterea, ex sola presentia rei nulla relatio inter

---

[1]) *Psicol.*, part. 2, lib. II, c. 3, § 948, vol. II, p. 104, ed. Novara, et *N. S.*, sez. V, part. 2, c. 5, § 2, 3, t. II, p. 120, not. 1, Torino 1852.

[2]) 1ª 2ae, q. XXXI, a. 5 c. Cf p. 244.

[3]) Rosminius, quoniam statuit nullam intercedere relationem actionis, et passionis inter intellectum, et ens possibile, cuius intuitio est, ut ipse inquit,

mentem, et ipsam rem gigni potest. Namque, ut saepe dictum est, quoniam cognitio est actio, quae in anima perficitur, anima rem cognoscere non potest, nisi res cum ipsa coniungatur; atqui res cum anima per seipsam coniungi nequit, alioquin unum idemque cum anima fieret; necesse igitur est, ut per aliquid, quod ipsam repraesentet, hoc est, per speciem suam in anima existat [1]. Hinc relatio inter rem, et mentem, quae ipsam cognoscit, non ex praesentia rei, sed ex specie, quae rem in mente repraesentat, oritur. « Ad hoc, inquit s. Thomas, quod aliquid cognoscitur ab anima, non sufficit, quod sit sibi praesens quocumque modo, sed in ratione obiecti. Intellectui autem nostro nihil est secundum statum viae praesens, ut obiectum, nisi per aliquam similitudinem ipsius, vel ab ipso effectu acceptam, quia per effectus devenimus in causas [2] ». Denique relatio intuitionis non opponitur, uti Rosminio visum est, relationi actionis et passionis; siquidem, admissa intuitione entis possibilis, quaerere licet, utrum anima, ens possibile intuendo, aliquid agat, an patiatur; ideoque num intellectus, cui illa intuitio, tamquam actus proprius assignatur, sit activus, an passivus.

41. Itaque theoria Rosminii de origine idearum non solum futili fundamento innititur, et commentitia in se est; sed etiam cum originem cognitionis intellectivae, tum notiones universales, tum denique ipsam intuitionem entis possibilis perperam explicat.

ARTICVLVS TERTIVS

De Transcendentalismo

42. Quisquis systemata idearum innatarum, quae modo refutavimus, attente consideraverit, haud difficulter comperiet illorum fautores in ea sententia versatos esse, quod id, quod animae insitum est, *experientiam*, sive id, quod in cognitione reale est, antevertit, sed

---

« actus primus, qui intelligentiam humanam constituit » (*N. S.* ibid., c. 4, art. I, § 3, p. 92), inde confecit intellectum esse facultatem *receptivam*. Ipse praeter facultates, sive *functiones* activas, et passivas, in anima facultates receptivas agnovit, atque hoc nomine illas designavit, quae proprium obiectum non immutant. At, praeterquam quod haec sententia, ut diximus, falso sumit obiectum a facultate, qua cognoscitur, immutari, ipsam assurdam esse evicimus p. 236, not. 5.

[1]) Cf pp. 245-246, et 290-291.

[2]) *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 4 ad 4. Rosminius sententiam suam de idearum origine cum placitis s. Thomae omnino consentire gloriatur. At sententiam istam Aquinati iniuria adiudicari tum ex iis, quae passim adnotavimus, tum ex iis, quae P. Liberatore (*Op. cit.*, vol. I, c. IV, aa. X, et XI, p. 317-328; vol. II, c. VI, aa. III-VI, p. 236-267) fuse disseruit, evidenter perspicitur.

non efficit, ita ut mens humana per notiones sibi insitas non producat cognitionem rerum, sed ad hanc assequendam adducatur. At vero Emmanuel Kantius elementa cognitionis ita esse insita animae statuit, ut ea experientiam non solum praecedant, sed etiam efficiant. Exinde apud Germanos ortum duxere illa diversa philosophiae systemata, quibus cognitionis nostrae origo ita exponitur, ut mens ipsa sibi suae cognitionis obiecta construere dicatur [1]. Haec diversa systemata communi *Transcendentalismi* nomine designantur, eorumque auctores, quorum dux fuit Kantius, *Transcendentales* sunt appellati. Ratio huius nominis est, quod hi philosophi omnem experientiam *transcendentes*, seu transilientes, originem cognitionis humanae *a priori*, hoc est, ab ipsa analysi cogitationis remotae ab omni experientia demonstrare student.

43. Transcendentalismi primus, ut diximus, auctor fuit Kantius, cuius systema ita in compendium redigi potest: In quavis cognitione duplex elementum distinguendum est, *materia* nempe, quae mutabilis, et contingens est, atque ex sensilibus obiectis sive internis, sive externis advenit, et *forma*, quae est necessaria, et universalis, atque ex ipsa natura subiecti cognoscentis exurgit. Iam ad perspiciendum, quaenam sit haec forma, advertere in primis necesse est, res externas, nonnisi prout in quodam spatio existunt, et ipsum τὸ *ego* nonnisi per affectiones sibi invicem succedentes, sive prout in quodam tempore existunt, nobis necessario repraesentari. Hae repraesentationes ab experientia non pendent, quippe quae manent in nobis, etiamsi cogitationem ab obiectis avocemus. Quapropter appellari possunt *intuitiones purae*, ut ab *intuitionibus empiricis* distinguantur, quae sunt elementa sensilia per experientiam nobis manifestata. En igitur duas *formas* sensibilitatis, hoc est, *intuitiones puras spatii, et temporis*, quarum illa ad sensibilitatem externam, ista ad sensibilitatem internam spectat.

44. At vero hae duae formae sensibilitatis ad conceptus rerum efficiendos satis non sunt; si quidem per intuitiones puras spatii, et temporis mens nostra elementa sensibilia, quae divisim, et sparsim intuetur, quodammodo congregat, quatenus illa in quibusdam spatii, et temporis partibus collocat; sed nihil definiti concipit. Admittendae igitur sunt etiam in intellectu quaedam ingenitae generales formae conceptuum, quas ipse elementis sensilibus per intuitiones spatii, et temporis collectis applicans, diversas cogitationes rerum sibimetipsi conficit [2]. Quoniam autem cogitare non aliud est, quam quoddam iudicium proferre, patet huiusmodi generales formas totidem

---

[1]) Cf quae diximus p. 197.

[2]) Videsis *Critique de la raison pure*, trad. par Tissot, *Esthétique transcend.*, t. I, p. 1-340, trad. Tissot, Paris 1835.

esse, quot sunt iudiciorum formae. Iam quatuor primariae formae in quolibet iudicio distinguendae sunt, nempe *quantitas* ratione subiecti, prout notio subiecti aut unum, aut plura, aut totum complectitur; *qualitas* ratione attributi, prout attributum aut subiecto convenit, aut repugnat, aut in eius cum subiecto connexione quidam limes ponitur, ita ut non attributum illud, sed quidquam aliud subiecto convenire enuncietur, puta cum dicitur: *circulus est non quadratum*; *relatio* ratione nexus inter subiectum, et attributum, prout attributum subiecto convenit, aut absolute, aut sub aliqua conditione, aut plura attributa ita de subiecto enunciantur, ut, uno eorum posito, cetera tollantur, atque e contrario, ceteris omnibus sublatis, unum reliquum ponatur; denique *modalitas* ratione modi, quo subiectum, et attributum ad mentem nostram referuntur, hoc est, prout consensus inter utrumque a nobis concipitur vel ut *possibilis*, vel ut *realis*, et rursus realis vel *contingens*, vel *necessarius*. Ex his intelligitur unaquaque illarum quatuor formarum tres formas contineri, ac proinde duodecim esse intelligentiae formas, quae Aristotelico more *categoriae* appellari possunt.

45. Huiusmodi autem categoriae numerantur hoc modo: Ad formam *quantitatis* pertinent hae tres peculiares categoriae: *unitas*, *pluralitas*, et *totalitas*; categoriae *qualitatis* subiiciuntur *affirmatio*, *negatio*, et *limitatio*; categoriae *relationis* respondent categoria *substantiae*, atque *accidentis*, categoria *causae*, et *effectus*, categoria *actionis*, et *passionis*; denique categoria *modalitatis* complectitur categorias *existentiae*, et *non existentiae*, *possibilitatis*, et *impossibilitatis*, *necessitatis*, et *contingentiae* [1].

46. Itaque anima, etsi materiam suae cognitionis per sensus hauriat, tamen cognitionis formas sibi insitas habet, et nonnisi per has formas res ab ea cognosci possunt; unde fit, ut cognitio non aliter, quam secundum leges ipsius subiecti cogitantis, evolvatur.

47. Quae cum ita se habeant, duo inde facile intelliguntur. Primum est, quod res ab anima cognoscuntur ope iudiciorum *syntheticorum a priori* [2]. Hoc nomine ea iudicia designantur, in quibus anima praedicatum neque per experientiam cognoscit, neque in notione subiecti detegit; sed ex subiectivis formis, quae sibi inhaerent, haurit, atque ex instinctu quodam materiae suae cogitationis applicat [3]. Alterum, quod ex primo consequitur, est, animam res non quales in

---

[1]) Cf *Critique* etc , *Anal. transc.*, liv. I, sect. 2, § 10-12, p. 129 sq, ed. cit.

[2]) Vid. *Critique* etc., *Introd.*, § 6, p. 55, ed. cit.

[3]) Iudicium, cuius praedicatum pertinet ad essentiam subiecti, ita ut resolventi notionem subiecti notio praedicati occurrat, dicitur *analyticum*. E contrario dicitur *syntheticum* illud iudicium , cuius attributum non pertinet ad essentiam subiecti, sed ei superadditur.

*

seipsis sunt, sed quales ipsa sibi efformat, cognoscere, ita ut mundus *phaenomenicus* dumtaxat a nobis percipiatur, mundus autem *noumenicus*, sive realis nos prorsus lateat.

48. Nisi quod cognitio a sensibus profecta ne per intellectum quidem absolvitur; opus enim intellectus in eo dumtaxat consistit, ut elementis, quae sensus per visiones spatii, et temporis quodammodo coniuncta ei exhibent, formas intelligibilitatis sibi insitas impertiatur, ideoque eius obiectum circa id, quod solum experientiam constituit, versatur. Quapropter alia admittenda est facultas, nempe *ratio*, quae non circa *conditionata*, cuiusmodi obiecta experientiae sunt, versatur; sed synthesim conceptuum intellectus efformando ad cognitionem *inconditionati*, sive *absoluti*, quod obiectorum sensilium causa est, assurgit. Illa autem synthesis a ratione efficitur ope trium *idearum*, quibus naturaliter praedita est. Hae *ideae* sunt *idea psychologica*, per quam ad unitatem absolutam redigit omnia phaenomena interna, atque ita τοῦ *ego*, sive *subiecti cogitantis*, quod inter illa phaenomena invicem sibi succedentia idem semper, et immotum in se manet, cognitionem sibi praebet; *idea cosmologica*, per quam phaenomenis externis absolutam unitatem impartitur, et *mundum* intelligit; denique *idea theologica*, per quam ad Ens supremum, quod omnium causa est, pervenit. Itaque mens, quemadmodum per formas sensibilitatis, et intellectus ex elementis sensibilibus universum sensibile, ita per ideas rationis universum intelligibile construit; et quemadmodum, ope intellectus, res, quales nobis apparent, non quales ipsae in se sunt, cognoscit, ita, ope rationis, *absolutum* non tamquam reale, sed tamquam legem, secundum quam ratio in nobis evolvitur, cognoscit. Quamobrem altera ratio menti nostrae tribuenda est, cuius ope realitatem obiectorum, quae intellectui, et rationi *purae* impervia est, attingit; atque haec ratio illa est, quae principia, et leges morum nobis suggerit; eaque, utpote quae ad *praxim* spectat, *ratio practica* nuncupatur [1]. Haec Kantius, cuius systema *criticismus* nuncupatus est, quia ipse initium philosophiae a *crisi*, hoc est, a *iudicio* facultatum animae sumpsit, ea ratione permotus, quod facultates animae tamquam idoneae ad verum cognoscendum sumi non possunt, nisi prius, quid ipsae valeant, perspectum fuerit.

49. At Theophilus Fichte scite pervidit pronuntiata philosophiae kantianae sibi haud cohaerere. Etenim, si anima non alium mundum, nisi quem ipsa sibi construit, intelligere potest, certe illius cognitionem ab obiectis extra se potitis derivare non potest; quia, si cogni-

---

[1]) Qua de causa istam rationem practicam obiectivam esse Kantius putaverit, inferius dicetur. Hoc autem Kantii systema uberius exposuimus in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. VI, pp. 415 sqq, Napoli 1843, et vol. VII, pp. 265 sqq, 1844.

tio ab obiectis extra mentem positis materiam acciperet, mens per illam obiecta, prout in se sunt, assequeretur. Ea propter non a duplici principio, nempe *subiecto*, et *obiecto*, quemadmodum Kantius putavit, sed a sola libera activitate subiecti, hoc est, ex sola energia subiecto insita, sine ullius elementi exterioris ope derivanda est. Quod, ut quomodo fiat, intelligatur, oportet a τῷ *ego* removere quamlibet tum obiecti, tum suipsius repraesentationem. Ita τὸ *ego* consideratur *purum*, itemque sine conscientia suipsius, et mundi, infinitum, et indivisibile. Iam τὸ *ego purum*, primo per quemdam actum *activitatis*, sive *spontaneitatis* sibi essentialis se ipsum ponit, sive *creat* absolute, id est, tamquam *purum* sine ulla relatione ad subiectum, et ad obiectum. Deinde per *reflexionem*, quae ei quoque essentialis est, se in se ipsum retorquet, ac proinde se in subiectum, atque obiectum reflexionis distinguit. Hinc τὸ *ego purum* per reflexionem limites sibi imponit, seque in *ego subiectum*, atque in *ego obiectum* dividit. Quoniam autem subiectum reflexionis obiecto opponitur, liquet *ego obiectum* comparatum cum *ego subiecto* re ipsa esse *non ego*. Quapropter *ego purum* per reflexionem ponit tum seipsum *non purum*, hoc est, cum conscientia sui ipsius, divisibile, et finitum, tum *non ego* etiam finitum. Iam τὸ *ego tamquam purum*, sine ulla relatione ad subiectum, et obiectum, est Deus; τὸ *ego non purum*, id est, cum conscientia sui ipsius, est spiritus humanus; τὸ *non ego* est mundus. Quare quidquid cognoscitur, ideo cognoscitur, quia creatur a τῷ *ego*, atque idcirco τὸ *ego* est simul totius scientiae, et realitatis mensura [1].

50. Verum Frid. Schellinghius, et Geog. Heghelius Fichteo concesserunt unicum esse universae cognitionis principium, sed contenderunt illud non posse esse relativum, quemadmodum est τὸ *ego*, alioquin obiectivam scientiam rerum parere non posset, sed oportere esse *absolutum*, nempe huiusmodi, ut subiecti, et obiecti principium sit. Iam Schellinghius voluit hocce principium esse *Identitatem Absolutam*, quae *cognoscens*, et *cognitum*, *spiritum*, et *materiam*, *ideale*, et *reale* sine ulla differentia in se complectitur. Haec autem *Identitas Absoluta*, quae, secundum ipsum, Deus est, per continuam sui ipsius evolutionem se sub formis *materiae*, et *spiritus*, *obiectivi*, et *subiectivi*, *realis*, et *idealis* manifestat, atque hae formae extra *Absolutam Identitatem phaenomenice*, sive *apparenter* ab se distinguuntur, sed in *Identitate Absoluta*, in qua vere existunt, unum, idemque sunt. Hinc animus humanus non aliud est, quam forma, sub qua *Identitas Absoluta* se manifestat, et reipsa unum, idemque est cum *Identitate Absoluta*. Ex quo efficitur, ut quilibet animus humanus in se ipso intueatur evolutiones *Identitatis Absolutae*; et quoniam ex evolutionibus

[1]) Cf *Doctrine de la science*, trad. par Grimblot, Paris 1843, et *Destination de l' homme*, trad. par Barchou de Penhoen, Paris 1836.

Identitatis Absolutae species, sive apparentiae rerum exoriuntur, sequitur animum humanum res ideo cognoscere, quod in se ipso intuetur modum, quo illae producuntur [1].

51. Heghelius autem contra Schellinghium contendit principium absolutum universae cognitionis non esse aliquid, in quo obiectum, et subiectum, sive reale, et ideale identificantur, sed esse *Ideam* absolute sumtam, sive cogitationem puram, quae nullam neque ad obiectum, neque ad subiectum relationem habet. Hanc *Ideam* mens assequitur non intuitione intellectuali, quae poetarum, non philosophorum est; sed ex eo, quod gradatim a rebus sensilibus omnes proprietates abstrahit, donec ad aliquid *omnino indeterminatum* perveniat, quod est *Idea*. Ex eo autem, quod mens a sensilibus proficiscens ad *Ideam* ascendit, cave colligas experientiam esse partem, sive fundamentum scientiae; illa enim non est, nisi pura putaque hypothesis, quae, iam comparata *Idea*, tamquam inutilis ad constructionem scientiae abiicienda est. Iam *Idea* omnem realitatem in se complectitur, ita ut quod est ideale, sit reale, et quod est reale, sit ideale; quapropter ipsa maxime concreta est, atque *Idea-Ens* vocari potest. Porro *Idea-Ens* in tribus momentis se evolvit, quibus ipsamet *Idea*, *mundus*, et *spiritus* constituuntur. Enimvero *Idea* in primo momento se *in se* ponit, atque est *Idea in se*, id est, *pura*, sive *indeterminata*; in altero, extra se progrediens, ponit *mundum*, et est *Idea extra se*; in tertio in se rediens, et conscientiam sui adquirens, ponit *spiritum*, et dicitur *Idea pro se*. Iam, quoniam spiritus humanus est ipsum *Ens-Idea*, quod sui conscientiam adquirit, sequitur eum ex eo res cognoscere, quod processum *Entis-Ideae* in seipso repetit, et recogitat [2].

52. Haec nuperorum Germaniae philosophorum systemata omnino absurda esse ab iis, quae alibi demonstravimus, satis, superque intelligi potest. Etenim systemata illa, si in universum spectentur, in eo consentiunt, quod animam esse suae cognitionis unicam causam, immo suae cognitionis obiecta sibi construere statuunt; atqui utrumque pronuntiatum falsum, et abnorme esse iam a nobis ostensum fuit [3]; ergo systemata illa uti falsa, et abnormia habenda sunt. Nihilominus nonnihil adversus singula speciatim adnotare iuvabit. Ne vero fines Idealogiae egrediamur, ea praetermittemus, quae ad doctrinam de criterio veri spectant, et pauca dumtaxat persequimur, quae ad modum, quo cognitionis origo explicatur, proprius pertinent.

53. Atque in primis Kantiani systematis vitia haec praecipua sunt:

---

[1]) Cf *Système de l' idèalisme transcendental*, trad. Grimblot, Paris 1841.

[2]) *Encyclopaedia scientiarum phil.* (germ.), ed. 3, Berolini 1830. Cf Wilm, *Histoire de la phil. allem.* etc., vol. IV, Paris 1849.

[3]) Pp. 320, 321, et p. 197-198.

1° Kantius secum minime consentit. Enimvero, uti saepe Frid. Iacobius advertit, ipse obiectivam existentiam rerum sensilium sub ipsum *suae Critices* initium pro certa sumit, quippe qui docet omnem cognitionem humanam ab apprehensione rerum sensilium proficisci; deinde in eiusdem *critices* progressu totus in id incumbit, ut demonstret illas non esse, nisi *phaenomena*, quae animus ex illis sensilibus per formas sensibilitatis, et per categorias intellectus sibi confingit. Quocirca nemo potest Kantii *criticam* ingredi, nisi sumat res externas vere existere, illasque in animum vim suam exercere; sed postquam illam ingressus est, nequit in ea immorari, nisi illud ipsum abiiciat, sine quo illam ingredi non potuit [1]. Nec iuvat kantianos asserere Kantium sibimetipsi non contradixisse, quippe qui existentiam subiecti, et obiecti nonnisi ex hypothesi admisit, ut possibilitatem experientiae stabiliret. Nam, si hypotheticum est fundamentum, super quo Kantius *criticen* rationis posuit, sequitur totam criticen hypotheticam esse, ideoque ineptam ad possibilitatem experientiae evincendam [2].

2° Kantius vehementer errat, quod visiones puras spatii, et temporis ad sensibilitatem revocat; tum quia sensibilitas, cum ex ipso Kantio sit facultas mere passiva, visiones illas, quae universales, et necessariae sunt, parere nequit; tum quia nulla ratio reddi potest, cur conceptiones purae ad intellectum pertineant, intuitiones autem purae, quae, perinde ac illae, universales, et necessariae sunt, sensibilitati adscribantur.

3° Intelligi nequit, unde existant illae *formae*, quae nec ab experientia provenire, nec ab intellectu formari dicuntur. Si illae esse nativae intellectus affectiones dicantur, perquam absurda assertio ponitur. Nam singulae hae formae, seu purae notiones, ut ipsas inspicienti patet, una cum notionibus sibi e diametro oppositis ponuntur; unde si illae essent internae intellectus affectiones, intellectui affectiones secum pugnantes convenirent. Accedit, quod huiusmodi formae, cum sint, Kantii iudicio, notiones inanes, et omni obiecto expertes, sunt notiones, per quas nihil cognoscitur; at, ubi nihil cognoscitur, ibi nulla quoque notio, sed pura negatio notionis, seu cognitionis est.

4° Doctrina Kantii de iudiciis *syntheticis a priori* naturae mentis humanae aperte repugnat. Iudicium enim *a priori* efformatur, cum attributum in subiecti analysi vel immediate, vel mediate, seu per ratiocinationem invenitur; unde quodlibet iudicium *a priori* est analyticum. *Synthetica* autem iudicia sunt natura sua *a posteriori*, quia,

---

[1]) Iacobi, *Idealismus, et Realismus* (germ.), Suppl., *Opp.*, t. II, Lipsiae 1712-1725.

[2]) Cf Degerando, *Hist. comp.*, ed. 1°, t. III, p. 512-513.

cum mens internum nexum inter subiectum, et praedicatum non perspicit, experientiae, vel auctoritatis subsidio indiget, ut utriusque relationem statuere possit; alioquin non secundum rationis naturam, sed ex coeco instinctu iudicaret; quod quantum absurdum sit, suo loco demonstravimus [1].

5° Falsus est Kantius, tum quod rationem ab intellectu, tum quod rationem practicam a speculativa specie differre autumavit; haec enim duo, uti alibi demonstratum est [2], sunt prorsus absurda. Quod si officium, quod Kantius rationi tribuit, consideretur, ipsam ab intellectu, haud distingui magis, magisque patescet. Nam Kantius proprium rationis esse dixit synthesim conceptuum efformare, hoc est, conceptus ad quemdam ordinem revocare. Iamvero, ut anima conceptus suos ad quemdam ordinem revocare possit, non aliud expostulatur, nisi ut supra ipsos suos conceptus reflectatur, et relationem, quam inter se habent, cognoscat. Atqui intellectus super conceptus suos reflecti potest, quia ipsum vi reflectendi pollere in confesso apud omnes est; et relationem, quae inter illos intercedit, cognoscere potest, quia huiusmodi relatio ad obiectum intellectus, nempe intelligibile, pertinet. Ergo facultas, quae conceptus ad quemdam ordinem revocat, et quam Kantius nomine rationis designat, ab intellectu non differt.

54. Ad Fichteum quod attinet, eius doctrina multis absurdis scatet. Et sane, 1° Mens nostra, Fichteo docente, ope abstractionis, ad τοῦ *ego puri* conceptionem ascendit. Atqui nemo vel in logica novitius ignorat abstractionem non posse confici, nisi sit subiectum, quod ipsam conficit, et obiectum, circa quod conficitur. Ergo τοῦ *ego puri* conceptio exurgere non potest, nisi subiecti, atque obiecti realitas praestituatur. Iam, quoniam conceptio τοῦ *ego puri*, secundum Fichteum quamlibet tum obiecti, tum ipsius subiecti repraesentationem excludit, liquet Fichteum turpiter sibi contradicere, cum conceptionem τοῦ *ego puri* veluti sui systematis fundamentum ponit.

2° Τό *ego purum* veluti sui conscientia destitutum, simulque essentiali reflexione praeditum a Fichteo admittitur. Hoc autem valde absurdum est; si enim τό *ego purum* sui conscientia destituitur, sane non est ullius reflexionis capax; et vicissim, si reflexione essentialiter praeditum est, sui conscium esse debet. Accedit, quod fieri non potest, quemadmodum alibi diximus [3], ut animus quacumque sui conscientia etiam habituali destituatur. « Quid, ait s. Augustinus, tam cognitioni adest, quam id, quod menti adest? Aut quid tam menti adest, quam ipsa mens? [4] »

---

[1]) Cf p. 338 sqq.
[2]) Pp. 351 sqq.
[3]) Pag. 334. — [4]) *De Trin.*, lib. X, c. 3, n. 10.

3° Omnino absurdum est τὸ *ego purum*, cum sit infinitum, limites sibi assignare; infinitum enim limitum capax non est. At demus τὸ *ego purum*, utut infinitum, posse aliquem limitem sibi ponere, certe cum odierno Scriptore [1] sciscitari a Fichteo licet, num τὸ *ego purum* ad limites sibi ponendos ab aliqua causa exteriori moveatur, an ipsum se moveat. Si primum, Fichteus fateatur necesse est esse aliquam causam τῷ *ego puro* superiorem, a qua ipsum vim limites sibi ponendi accipit, ideoque vim passivam cum vi activa τὸ *ego* inesse; quae duo Fichtei systemati adversantur. Sin alterum, ab eo quaerere nobis licet, cur τὸ *ego purum* ad limites sibi ponendos moveatur? An ad id quadam interna necessitate fertur? At nulla res ad imperfectionis statum spectat. An ex eo, quod in quodpiam obstaculum incidit? At nihil, Fichtei sententia, extra τὸ *ego* existit. Praeterea, cur τὸ *ego* hos, non vero alios limites sibi ponit, hoc est, ut communem loquendi morem sectemur, cur potius hanc, vel illam rem, puta potius arborem, quam montem, an potius arborem, quam brutum sibi repraesentat? Cur hos solum, et non plures his limites sibi ponit? Nulla sane, posita absoluta animi activitate in rerum repraesentationibus, horum ratio reddi poterit [2].

4° Ex libera vi activa τοῦ *ego puri* aliquid produci absurdum est. Etenim τὸ *ego purum* est mera abstractio; quia anima se tamquam *ego purum* ponere dicitur, eo quod a seipsa omnem ad subiectum, et ad obiectum relationem excludit. Atqui quidquid in subiecto abstracto inesse intelligitur, nonnisi tamquam abstractum intelligi quit. Ergo vis activa τοῦ *ego puri* aliquid abstractum, non vero reale esse oportet. Iam, si quidquam per vim abstractam produci non posse certum est, nihil ex vi activa τοῦ *ego puri* produci posse pro certo etiam habendum est. Accedit, quod actus liber, uti suo loco diximus, sine praevia repraesentatione illius, in quod fertur, existere nequit; atqui τὸ *ego purum* sui ipsius, et rerum exteriorum conscientia destituitur; ergo tantum abest, ut ipsum ad repraesentationes sui ipsius, et rerum exteriorum producendas libere determinetur, ut potius sine his repraesentationibus illius actio intelligi nequeat.

5° Absurdam doctrinam asserit Fichteus, cum actionem, qua τὸ *ego* seipsum, et τὸ *non ego* cognoscit, nomine *creationis* appellat. Et sane, praeterquam quod absurdum est, uti alias demonstravimus [3], ani-

---

[1]) Nicolas, *Introd. à l' étude de l' Histoire de la Phil.*, part. 2, c. 3, vol. I, p. 164-168, Paris 1850.

[2]) Cf p. 321.

[3]) Pp. 197-198.

mam res ex eo, quod illas producit, cognoscere, creatio, et cognitio sunt actiones prorsus diversae. Etenim omnis actio cognitrix, cum, ut saepe diximus, sit perfectio subiecti cognoscentis, non vero obiecti, quod cognoscitur, in ipso subiecto, a quo proficiscitur, manet; dum e contrario actio creatrix in aliquid positum extra subiectum creans transit, quia ipsa non est perfectio subiecti creantis, sed obiecti, quod creatur [1].

6° Denique illa sententia, qua τὸ *ego*, eo ipso, quod se cognoscit, seipsum ponere, sive creare dicitur, adeo abnormis est, ut aliquando in mentem humanam cecidisse vix credibile videatur. Re quidem vera, si τὸ *ego* ex eo, quod se cognoscit, sibimetipsi existentiam largitur, sequitur ipsum se cognoscere, ac proinde operari, antequam existat. Iam, si res ita se haberet, cognitio sine subiecto cognoscente, et operatio sine subiecto, quod operatur, admittenda foret; atqui haec manifeste absurda sunt; ergo fichtiana positio τοῦ *ego puri* est prorsus absurda. « Nulla res, apposite inquit s. Augustinus, se facit, aut gignit, alioquin erat, antequam operaretur [2] ».

55. Contra Schellinghium advertendum est 1° ipsum a Fichteo potius verbo, quam re dissentire. Etenim, quemadmodum τὸ *ego purum* Fichtei est mera abstractio,quia Fichteus illud ex remotione subiecti, et obiecti effici dixerat; ita mera abstractio est *Absolutum*, sive *Identitas Absoluta* Schellinghii, quia ipse sciscit mentem nostram *intuitionem intellectualem Absoluti* non aliter posse consequi, quam per *remotionem conscientiae*, sive per abstractionem ab iis, quae conscientia, eo fatente, nobis testatur, id est, ab obiecto, et subiecto. Quapropter *Identitas Absoluta* Schellinghii, ut merito Hamiltonus observavit, non est *existentia absoluta*, sed *privatio absoluta* [3], sive, ut ait Heghelius, *merum nihil* [4]. Quin etiam Schellinghius in contradictionem manifestius, quam Fichteus, incurrit. Nam Fichteus, quoniam τὸ *ego purum* esse mere abstractum posuerat, facile vidit, ingenueque fassus est tres illius positiones, nempe *non ego*, *ego non purum*, et *Deum*, non aliud esse, nisi figmenta mentis, quae omni obiectiva realitate destituuntur. Contra ea, Schellinghius *Absolutum*, quod mens per remotionem omnis realitatis in se contemplatur, quodque est merum *Nihil*, in ens realissimum transmutavit; quia illud non solum

---

[1]) Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XL, q. I, a. 1 ad 1; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 79, n. 3, et s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. I, part. I, a. I, q. 1 *ad arg.*

[2]) *De Immort.*, c. VIII, n. 14. Cf Clem. Alex., *Strom.*, lib. VIII, c. 9.

[3]) *Op. cit.*, art. « Cousin-Schelling », p. 29, et 30.

[4]) Hinc nemo mirabitur Oken, Schellinghii discipulum, eo usque insaniisse, ut Absolutum, sive Deum *Magnum Nihil* appellarit; vid. suum *Enchiridion philosophiae naturae* (germ.), Ienae 1831.

reale, sed etiam totam realitatem, et fontem omnis realitatis esse contendit.

2° *Intuitio intellectualis* Schellinghii, ut iure Heghelius ei obiecit, est visio imaginaria; quia mens, omni realitate remota, nihil, nisi vanum phantasma, intueri potest [1].

3° Evolutio Absoluti, quocumque modo explicetur, concipi haud potest. Equidem non potest concipi velut quaedam *manifestatio*, nam repugnat quidquam manifestum se facere, nisi sit aliud, cui se manifestet; atqui nihil omnino est, cui Absolutum manifestare se potest, quia nihil reale est, praeterquam quod ipsum Absolutum, et quidquid praeter Absolutum existere videtur, re ipsa non existit; ergo fieri nequit, ut Absolutum Schellinghii se manifestet [2]. Neque illam evolutionem in ipso Absoluto fieri intelligi potest. Nam quidquid est in Absoluto, aut non omne est *actu*, sed aliquid *potentia*; aut omne est *actu*. Si primum dicatur, notio Absoluti, secundum ipsum Schellinghium, perit; quia repugnat in Absoluto esse aliquid *potentiale*. Sin omne *actu* esse statuatur, nulla evolutio in eo esse, et intelligi potest; quia, cum illud, quod evolvitur, a *potentia* ad *actum* progredi debeat, repugnat in aliquo evolvi illud, quod actu in eo est. Iam, si evolutio Absoluti, quocumque modo explicetur, est absurda, ipsum Absolutum, quod pro principio supremo philosophiae ponitur, absurdum esse ex hoc etiam colligitur, quod evolutio Absoluti, secundum ipsum Schellinghium, essentiam eius constituit.

56. Ex his, quae in Fichtei, et Schellinghii systemata animadvertimus, systema Heghelii erroris facile redarguitur. Etenim, quemadmodum mera abstractio est cum τὸ *ego purum*, a quo Fichteus, tum *Identitas Absoluta*, a qua Schellinghius supremum cognitionis humanae principium derivat; ita mera abstractio est *Idea-Ens* Heghelii, quippe quod hic manifeste asseruit *Ideam* esse ultimam abstractionem, ad quam mens pervenit. Quapropter, si Schellinghius turpiter sibi contradixit, cum Absolutum, quod mens per remotionem omnis realitatis in se contemplatur, in Ens realissimum transmutavit, idem Heghelio obiiciendum est, qui *Ideam*, ad quam mens, a rebus proprietates earum gradatim removendo, pervenit, cum fonte omnis realitatis, ac proinde cum idea omnium maxime concreta unum, idemque fecit. Praeterea, cum *Idea*, Heghelii iudicio, sit ipsum Ens Absolutum, et Infinitum, extra quod nihil est, eadem argumenta, quibus evolutionem *Absoluti* schellinghiani absurdam esse demonstravimus, absurdam etiam evolutionem *Ideae* heghelianae produnt.

---

[1]) Iam ante Heghelium Aug. Grohman philosophiam schellinghianam cum poësi comparaverat; vid. *De recentissimae philosophiae vanitate*, p. 11, Wirtembergae 1809.

[2]) Cf Ancillon, *Essais de phil. et de littérat.*, t. I, p. 357, Paris 1832.

Insuper *positiones ideae* Heghelii ad positiones, sive ad creationes τοῦ *ego puri* Fichtei reducuntur; quocirca illae, aeque ac de istis ostensum a nobis est, velut phantasiae deliramenta habendae sunt.

57. Accedit 1° quod tota Heghelii constructio, uti iure Schellinghius ei obiecit, in orbem vertitur; siquidem ipse primo a sensilibus profectus, omnes proprietates e rebus gradatim removendo, *Ideam* assequitur; deinde *Ideam* in Ens convertens, ex eius evolutione omnia, quae post *Ideae* assecutionem everterat, iterum revocat [1].

2° Si *Idea* in spiritu nostro tandem sui conscia fit, qua ratione anteriores status evolutionis *Ideae* cognoscere Heghelio licuit?

3° *Idea*, a qua Heghelius principium philosophandi ducit, non solum, ut diximus, est abstracta, sed etiam absurda. Nam, cum idea visionem, sive repraesentationem significet, admittere ideam, quae neque ad obiectum, neque ad subiectum ullo modo refertur, idem est, ac admittere visionem sine re, quae videtur, et sine subiecto, quod videt. Heghelius quidem pertendit *Ideam*, a qua ipse exorsus est, esse etiam *Ens*, ideoque principium scientiae esse simul ideale, et reale. At futile adeo, et lubricum hoc est, ut confutationis non indigeat. Nam quid reponas homini, qui ideas esse res, et res esse ideas non solum serio asserit, sed etiam pertinaciter tuetur? Ceterum, s. Thomas contra Parmenidem, et Neoplatonicos, Heghelii praecessores, in humana cognitione haec tria, nempe subiectum intelligens, obiectum intellectum, atque intellectionem revera inter se distingui perbelle demonstravit. Atque in primis, intellectio non est eadem cum re intellecta; quia mens non solum intelligit rem, sed per facultatem in seipsam redeundi, qua pollet, intelligit intellectionem rei; ex quo fit, ut non solum scientiae rerum existant, sed etiam scientia cognitionis rerum confici possit. Secundo, intellectio distinguitur ab intellectu, sive a subiecto cognoscente; quia si intellectus idem esset cum intellectione, ipse numquam in potentia, sed semper in actu foret, hoc est, semper cognosceret, quidquid cognoscit, neque umquam novas cognitiones adquireret. Tertio, intellectus a re intellecta discriminatur; quippe quod, cum res ab intellectu non creentur, sed ab eo cognoscantur, ipsae sunt principium, per quod anima intelligit, ac proinde intellectus idem cum re intellecta non est [2]. Quae distinctio inter subiectum intelligens, et rem intellectam tum quoque locum habet, observante Balmesio, cum mens seipsam,

---

[1]) *Jugemens de M. de Schelling sur la philos. de M. Cousin*, trad. par Willm, Strasbourg 1835.

[2]) *Cont. Gent.*, lib. IV, c. II. Cf quae in h. l. habet Ferrariensis, *Opp.* s. Thom., t. X, p. 431 sqq, Antuerp. 1612. Breviter ipse s. Thomas ait: « Actus cognitionis est medius inter cognoscentem, et cognitum »; *Qq. dispp., De Ver.*, q. I, a. 9 c.

suasque actiones cognoscit; ipsa enim se diversa ratione affectam cognoscit, et se, tamquam obiectum cognitum, sibi, tamquam subiecto cognoscenti, opponit [1].

ARTICVLVS QVARTVS

De Ontologismo

58. Ontologismus, ut alibi vidimus, est illud systema, in quo a Deo, tamquam unico intelligibili, et unico intelligibilitatis fonte cognitionem nostram repetendam esse statuitur [2]. Hocce systema in recenti aetate, ad quam proprie pertinet [3], Malebranchium, Oratorii presbyterum, primum auctorem habuit. Ipse, reiectis diversis modis, quibus philosophi originem idearum exponere studuerunt, suam sententiam exposuit hoc modo: Cum mens nostra intimior Deo, quam sibimetipsi sit, necesse est, ut Deum, et quidquid in Deo est, videat; et quoniam in Deo sunt ideae, sive exemplaria omnium rerum, necesse quoque est, ut ipsa res intelligat ex eo quod illarum ideas in Deo videt. Hinc statuit « in Deo solo esse lumen, quod Eum, ceterasque intelligentias illustrat [4] », seu, quod idem est, Ipsum solum esse per se intelligibilem, ceteraque omnia non esse intelligibilia, nisi ex Eo, et per idem lumen, quo Deus ipsa intelligit.

59. Haec theoria philosophi Oratoriani, si suis non caruit defensoribus [5], multos nacta est adversarios, atque ab his brevi tempore

---

[1]) *Filos. fondament.*, lib. I, c. 8, § 91-95, t. I, p. 61, et 62, ed. cit. Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XIV, c. 5 et 6, n. 8.

[2]) Cf pp. 193-194.

[3]) Ontologi suam sententiam cum philosophia Platonis consentire falso asserunt. Etenim Plato, ut ex dictis (p. 448) perspicitur, non docuit animam nostram hac in vita ideas intelligibiles in Deo intueri, sed illas, antequam in Corpus obtruderetur, intuitam fuisse aut in se ipsis, aut in Deo; neque sensit animam in hac vita res intelligere lumine increato Dei, quod sibi praesens est, sed penes se ideas velut consopitas habere, earumque, cum occasio ei a rebus sensilibus offertur, reminisci.

[4]) *Entretiens sur la métaphysique* etc., Entr. VIII, t. I, p. 534 sqq, Paris 1712; cf *De inquirenda veritate*, praesertim Illustr. ad lib. II, t. II, p. 267 sqq, Genevae 1753.

[5]) Inter hos nominandi sunt Lud. Thomassinus ex eodem Oratorio, qui hac in re eruditionem suam abutens, philosophorum sententias adversa fronte secum pugnantes componere, omnesque veluti ontologismo faventes exhibere studuit (*Dogmatum Theologicorum de Deo, Deique proprietatibus*, lib. I, III, VI, t. I, passim, Parisiis 1684), et Hugenius, Universitatis Lovaniensis Antecessor (*De Veritate aeterna, sapientia, et iustitia aeterna*, apud Arnaldum, *Dissertatio bipartita, an veritas propositionum, quae necessario, et immutabiliter verae sint, videatur a nobis in prima, et increata veritate, quae Deus est*, inter *Opp.* vol. XLI, p. 117 sqq, ed. cit.). Sigism. Gerdilius, Barnabi-

profligata est [1]. At nostra aetate Giobertius ipsam instauravit, et novo quodam modo exposuit, ut permulti eum veri, germanique ontologismi auctorem salutent. Quandoquidem huius itali Philosophi systema in compendium redactum alibi exposuimus [2], hic dumtaxat memoria repetamus oportet giobertianae sententiae illud proprium esse, quod anima ideas rerum in Deo intuetur, non quod Deus has ei manifestat, quemadmodum sensit Malebranchius; sed quod cum intuitione substantiali,et perenni Dei creantis mundum a Deo creatur.

60. Ontologi huius nostrae aetatis Malebranchium, et Giobertium magistros suos venerantur; iique etsi de modo, quo intuitio Dei efficitur, inter se digladientur, tamen omnes in eo consentiunt, quod mens nostra Deum intuetur, hoc est, Deum per se, et immediate intelligit, atque in Divinis Ideis reliqua intelligibilia cognoscit. Cum antea ostensum a nobis sit inania esse momenta rationum, quibus Ontologi omne principium scientiae a Deo sumendum esse sibi persuadent [3], et fieri haud posse, ut lumen, quo res intelligimus, sit ipsum lumen intelligibile Dei [4], nostrum in praesentia est dumtaxat fundamentum Ontologismi disiicere, hoc est, patefacere, quam absurdum sit mentem nostram Deum intueri, seu immediate cognoscere.

61. Atque in primis, quid cognitio immediata, seu intuitio Dei sibi velit, declaremus oportet. Cognitio immediata, et directa, prout hic accipitur, ea est, qua res cognoscitur *in seipsa* [5], ita ut vel ipsa, prout cognoscibilis est, praesens sit *per suam essentiam*, vel eius propria similitudine potentia cognitiva informetur [6]. E. g., immediata est cognitio lucis, *quae praesens est oculo* [7]. Item lapis a visu immediate cognosci dicitur; quia, ut a nobis adnotatum fuit [8], haec cognitio fit per similitudinem lapidis in oculo *immediate derivatam* ab ipso lapide [9], ita ut ipsa species lapidis *resultet in oculo* [10]. Huiusmodi co-

---

ticae familiae ornamentum, inter malebranchiani systematis fautores vulgo habetur. Ast iniuria; etenim si ipse, cum adhuc iuvenis esset, Malebranchii decreta, ad hanc controversiam spectantia, contra Lokii *Examen* speciali opere defendit, in multis, quae deinceps scripsit, libris, systema, illis prorsus adversum, tutatus est. Cf Opus nostrum *Saggio di Risposte* etc., in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XXIV, pp. 5-32, Napoli 1852.

[1]) Vid. Bouillier, *Hist. de la phil. cartes.*, c. VII sqq, t. I, p. 143 sqq, Paris 1854.

[2]) Pag. 193. — [3]) Cf p. 194 sqq.

[4]) Cf p. 298-300. — [5]) Cf s. Thom., I, q. XII, a. 9 c.

[6]) Ibid., q. LVI, a. 3 c. Cf Scot., *Quodlib.* XIV, Schol.

[7]) *In Epist. ad Cor. c. XIII*, lect. IV.

[8]) Pag. 247.

[9]) *In Epist. ad Cor.*, loc. cit.

[10]) I, q. LVI, loc. cit.

gnitio ab ea distinguitur, qua res non in se ipsa, sed *in suo simili*, sive *in sua imagine* cognoscitur [1], ita ut « similitudo rei cognitae non accipiatur immediate ab ipsa re cognita, sed a re aliqua, in qua resultat [2] ». E. g., huiusmodi est cognitio alicuius hominis, qui in aliquo speculo videtur, quia in hac visione « non similitudo hominis immediate est in oculo, sed similitudo hominis resultantis in speculo [3] »; quapropter immediata est cognitio imaginis hominis, at non cognitio ipsius hominis, quem illa repraesentat. Iam intellectus, cum aliquam rem immediate cognoscit, ipsam *intueri*, hoc est, videre dicitur, atque ipsa immediata cognitio intellectiva *intuitus*, seu *visio* nuncupatur. Etenim, ut s. Thomas post s. Augustinum [4] animadvertit, nomen visionis, « quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus . . . . propter dignitatem, et certitudinem huius sensus, extensum est . . . secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum . . . , et ulterius etiam ad cognitionem intellectus [5] ».

62. Ex his plane colligitur ad visionem intellectivam potissimum expostulari, ut principium, per quod res cognoscitur, sit proprium ipsius rei, et cum re perfectam similitudinem, et convenientiam in *esse cognoscibili* habeat. Primum quidem, alioquin res non in se ipsa, ac proinde non immediate cognosceretur; alterum, alioquin « non diceretur, ut inquit Aquinas, res illa immediate videri, sed quaedam umbra eius [6] ».

63. Iamvero, cum de visione Dei agitur, huiusmodi principium aliquid extra Deum esse nequit. Id repetendum est tum ex eo, quod quidquid extra Deum est, cum sit creatum, ac proinde infinite distet a Deo, principium, ex quo Deus in se ipso intelligitur, esse nequit;

---

[1]) I, q. XII, loc. cit.

[2]) Ibid., q. LVI, loc. cit.

[3]) *In Epist. ad Cor.*, loc. cit.

[4]) Lib. *De videndo Deo*, seu *Ep.* CXLVII, c. 1, n. 7.

[5]) I, q. LXVII, a. 1 c. Clarius alibi: « Quia in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, etiam sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transumimus, et praecipue quae pertinent ad visum, qui inter ceteros sensus nobilior est, et spiritualior, ac per hoc intellectui affinior; et inde est quod ipsa intellectualis cognitio nominatur visio »; *Cont. Gent.*, lib. III, c. 53.

[6]) *Quodl.* VII, q. I, a. 1 c. Haec eadem ad immediatam visionem sensitivam, ex qua, uti iam adnotavimus, intellectiva cognitio nomen visionis sumit, requiruntur. Satis sit hunc s. Thomae locum afferre: « Similitudo rei corporalis recipitur in visu *secundum eamdem rationem*, qua est in re, licet non secundum eumdem modum essendi; et ideo similitudo illa ducit in illam rem *directe* »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. II, a. 1 ad ult. Cf s. Bonav., *In lib. III Sent.*, Dist. XXXI, q. I, a. 2 *ad arg.*

tum ex eo, quod repugnat Deum, qui est per se intelligibilis, immo et sua intelligibilitas, fieri proxime intelligibilem per aliquid creatum, atque a se distinctum, aeque ac, cum sit sapiens per seipsum, repugnat fieri sapientem per sapientiam creatam [1]. Quapropter principium, ex quo visio intellectiva Dei obtineri potest, non aliud esse quit, nisi ipse Deus, sive ipsa Divina Essentia. « Deus, inquit s. Thomas, non immediate videretur, nisi Essentia sua coniungeretur intellectui [2] ».

64. Ontologi non diffitentur nihil extra Deum posse esse principium immediatae visionis Dei; sed pertendunt huiusmodi principium non esse ipsam Divinam Essentiam, sed vel Divinam substantiam [3], vel ideas necessarias, atque absolutas, prout concretae, et reales sunt in Deo, quae non aliud sunt, nisi ipsa attributa Dei [4]. Verum Ontologi, cum haec asserunt, realem existere distinctionem inter essentiam, et substantiam, vel inter essentiam, et attributa Dei sumunt.

---

[1]) Cf s. Thom., I, q. XII, a. 2 c., et *Quodl.* VII, a. 1 c. Hinc sanctus Doctor advertit *lumen gloriae*, quo Beati Deum vident, non requiri « ex parte rei visae »; sed « ex parte visivae potentiae, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum », ita ut ipsum sit lumen « confortans intellectum ad videndum Deum » ; I, q. et a. citt. Sed haec ad Theologos spectant.

[2]) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. II, a. 1 ad ult. Illud autem monere hic praestat, coniunctionem Essentiae Divinae cum intellectu, sine qua immediata Dei visio explicari nequit, non accipiendam esse hoc sensu, quod ipsa Essentia Divina substantialiter cum intellectu coniungitur; sed hoc sensu, quod ipsa, ut ita dicamus, vices gerit formae intelligibilis, ex qua intellectus fit *actu* intelligens. « Dicendum quod in visione, qua Deus per essentiam videbitur, ipsa Divina Essentia erit quasi forma intellectus, qua intelligit; nec oportet quod efficiant unum secundum esse simpliciter, sed solum quod fiat unum, quantum pertinet ad actum intelligendi » (*In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. II, a. 1 *sol.*). Nulla autem repugnantia in eo est, quod Divina Essentia *comparetur ad intellectum creatum ut forma intelligibilis*. Namque essentiae rerum creatarum non possunt secundum se esse formae intelligibiles. Et sane, quaelibet res « est intelligibilis secundum id, quod habet de actu, non secundum quod habet de potentia ». Atqui nullius rei creatae essentia est actus purus. Ergo essentiae rerum creatarum non possunt fieri formae, per quas intellectus est *actu* intelligens, nisi a quolibet principio potentiali, sive materiali abstrahantur. Cum igitur Essentia Divina sit *actus purus*, et *non habeat aliquid in se, praeter id, quod est intelligibile in ipsa*, sequitur illam posse esse *per se formam, qua intelligitur* » ; *Op. cit.* loc. cit., et *Contr. Gent.*, lib III, c. 51.

[3]) Ita sentiunt Malebranchius (*De Inquir. verit.*, Illustr. ad lib. II, t. II, p. 270, ed. cit.), et Giobertius, *Introd.*, vol. II, not. 38, p. 418, 423, 424; ibid., c. 4, vol. cit., p. 179 sqq, Brusselle 1844.

[4]) Hanc sententiam tuentur Lovanienses, quorum antesignanus est Ubaghs; cf *Logicae elementa*, ed. 5, p. 266, Lovanii 1856, et *Revue Catholique*, Mai 1854, p. 176 sqq.

Atqui huiusmodi distinctio, quemadmodum in Theodicea demonstrabimus, naturae Dei repugnat. Vanum igitur est Ontologorum effugium. Quoniam vero absurdum est admittere in Deo realem distinctionem inter essentiam, et attributa, vel ideas Dei, licet nobis contra Ontologos arguere hoc modo: Principium, ex quo immediata visio Dei efficitur, aliquid esse debet, quod in ipso Deo est; atqui quidquid in Deo est, unum, idemque cum Eius Essentia re ipsa est; ergo, si principium, ex quo Deus cognoscitur, non est Essentia Dei, sed aliquid, quod in Deo non est, huiusmodi cognitio Dei dici nequit visio immediata Eius [1].

65. His praestitutis, ad demonstrandum accedamus fieri non posse, ut intellectus creatus Deum naturaliter videat. Longum sane foret ea omnia exscribere, quae ad huius propositionis veritatem evincendam Angelicus Doctor perbelle, et egregie disseruit. Satis sit pauca in medium proferre. Ut intellectus aliquid naturaliter intelligere queat, ad principium, quo illud intelligitur, sive, ut Scholae more loquamur, ad formam intelligibilem, ex qua perficitur, atque in actu intellectionis constituitur, naturalem dispositionem habeat necesse est; si quidem subiectum nulla perfectione ornari potest, nisi ad illam in se recipiendam naturaliter comparatum sit. Atqui intellectus creatus nullam habet naturalem dispositionem ad principium, seu formam intelligibilem, ex qua immediata visio Dei efficitur. Ergo fieri non potest, ut intellectus creatus immediatam visionem Dei naturaliter habeat. Assumptio ita demonstratur: Principium, ex quo Deus immediate videtur, non aliud, uti iam ostendimus, esse potest, nisi ipsa Divina Essentia, quae, ceu forma intelligibilis, cum intellectu coniungitur. Iamvero intellectus creatus natura sua ita comparatus esse nequit, ut Essentia Divina, tamquam forma intelligibilis, cum eo coniungatur. Et sane forma naturalis intellectus creati ad idem genus pertinere debet, ad quod ipsa potentia intellectus creati pertinet; unde forma sensibilis, quippe quae ad genus inferius, quam potentia intellectiva creata, pertinet, non potest esse forma ipsius. Atqui Essentia Divina ad idem genus, ac potentia intellectiva creata, non pertinet, quia est infinite ipsa superior. Ergo Essentia Divina naturalis forma intelligibilis intellectus creati esse non potest. Iam potentia intellectiva ad formam, quae genus sui proprium supergreditur, naturalem dispositionem habere non potest; quia, ut s. Thomas inquit, « ad hoc, quod aliqua perfectio introducatur . . . , ex parte recipientis requiritur, ut dispositio sua proportionetur eodem modo per-

[1]) Cf quae de hac re scite disseruit Salv. Calvanese in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XXXVII, p. 29 sqq, et vol. XLIV, p. 273 sqq, et vol. XLV, p. 22 sqq, Napoli 1859 et 1862.

fectioni inducendae [1] ». Liquet igitur intellectum creatum natura sua esse non posse ita comparatum, ut Divina Essentia, tamquam forma intelligibilis, cum eo coniungatur [2].

66. Aliud argumentum, quod fere iisdem principiis, ac superius, innititur, concinnari potest hunc in modum: Iam exploratum nobis est 1° obiectum ex eo esse intelligibile, quod est immateriale; 2° cognitionem naturalem alicuius rei nonnisi secundum modum naturae cognoscentis fieri posse. Iam ex hisce duobus perspicitur obiectum in se ipso intellectum, et substantiam, quae illud naturaliter in se ipso intelligit, in eodem gradu immaterialitatis convenire oportere, ita ut, si immaterialitas obiecti immaterialitatem substantiae intelligentis excedat, haec illud in seipso naturaliter intelligere, hoc est, videre non possit. Atqui immaterialitas Dei immaterialitatem cuiuslibet substantiae intelligentis creatae excedit; nam a Deo, cuius proprium est esse *suum esse subsistens*, quaecumque compositio, et potentialitas, ut suo loco dicemus, removenda est; creaturae autem intelligentes, tametsi immateriales, cum *non sint suum esse*, sed *habeant esse participatum*, potentialitatem, et quamdam compositionem in se complectuntur. Ergo substantiae intelligentes creatae Deum in seipso intelligere, sive videre naturaliter non possunt [3].

67. Ex his, quae attulimus, argumentis tria facile deducuntur. Primum est, quod visio immediata Dei nonnisi ipsi Deo naturaliter propria esse potest. Etenim, ut s. Thomas inquit, « operari secundum propriam formam est proprium cuiuslibet operantis [4] »; atqui videre immediate Deum est operari secundum Divinam Essentiam, tamquam per formam intelligibilem, et Divina Essentia nonnisi propria ipsi Deo esse potest; ergo solum Deus seipsum immediate videre naturaliter potest. Praeterea immaterialitas Dei solum Divinum intellectum non excedit; quia intellectus Divinus unum, idemque est cum ipso Deo. Quare si immateriale naturaliter in se ipso cognosci, seu videri non potest, nisi ab intellectu, qui aeque, ac illud, immaterialis est, inde efficitur, ut videre Deum « sit connaturale soli Intellectui Divino [5] ».

68. Alterum, quod ex primo fluit, est, visionem Dei intellectui

---

[1]) *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. II, a. 3 ad 4.

[2]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. VIII, a. 3. Cf *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. II, a. 6 *sol.* Advertendum est hocce argumentum vi sua haud destitui, etiamsi absurda distinctio, quam Ontologi comminiscuntur, inter Dei Essentiam, atque esse, vel attributa admittatur; siquidem, cum Esse, vel Attributa Dei infinita sint, aeque ac Eius Essentia, impossibile est intellectum visionem Dei naturaliter assequi, sive huius visionis principium Essentia, sive Esse, vel Attributa Dei esse dicantur.

[3]) I, q. XII, a. 4 c.

[4]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 52. — [5]) I, q. et a. citt.

creato convenire non posse, nisi « in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso [1] ». Etenim « quod est superioris naturae proprium, non potest consequi natura inferior, nisi per actionem naturae superioris, cuius est proprium, sicut aqua non potest esse calida, nisi per actionem ignis [2] ». Hinc immediata visio Dei, cum nulli intellectui creato, sed soli Deo naturaliter propria sit, creaturae nonnisi ex supernaturali actione Dei ipsam ad sublimem illam, et Divinam operationem elevantis convenire potest. Iam haec elevatio fit ex eo, quod *augetur virtus intellectiva per alicuius novae dispositionis adeptionem*, sive ex eo, quod *aliqua dispositio supernaturalis ei superadditur*. Haec autem dispositio, qua intellectus creatus ad intellectualem Dei visionem extollitur, *lumen gloriae* nuncupatur [3].

69. Tertium, uti ex secundo intelligitur, est, quod Ontologorum sententia ad Beguardorum, et Beguinarum errorem proxime accedit. Etenim, si immediata visio Dei intellectui creato naturalis est, ipsi opus non erit lumine gloriae, ut ad illam visionem perveniat. Iam Beguardi, et Beguinae a Clemente V in Viennensi Concilio an. MCCCXII damnati fuere; quia asserebant, ut legitur in *Clementina*, « quod anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum, et Eo beate fruendum [4] ».

70. Ontologi vim huius argumentationis effugere volentes contendunt visionem Dei, quam intellectui creato attribuunt, esse imperfectam, proindeque ab illa distingui, qua Beati in patria Deum perfecte assequuntur. Sed ipsi ludunt verbis; etenim discrimen inter visionem perfectam, et imperfectam Dei in hoc constitui non potest, quod per illam, non vero per istam licet obtinere cognitionem *comprehensivam* Dei, hoc est, illam cognitionem, qua Deus *tantum cognoscitur, quantum cognoscibilis est* [5]. Cuius rei manifesta ratio est, quod *comprehensivam* cognitionem Dei mens creata non solum in hoc statu *viae*, sed ne in illa quidem aeternae felicitatis patria assequi potest [6]. Qua-

---

[1]) Ibid. — [2]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 52.

[3]) De hoc lumine legitur in *Psalm.* XXXV, 10: *In lumine tuo videbimus lumen.* Cf s. Thom., *loc. cit.*, c. 53; *Qq. dispp., De Ver.*, q. VIII, a. 3; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. II, a. 6; I, q. XII, a. 5. Advertit idem sanctus Doctor, *lumen gloriae* non eodem sensu, ac lumen intellectus agentis, accipiendum esse. Namque intellectus agens, uti iam ostendimus, dicitur lumen, quia illud, quod *potentia* intelligibile est, efficit *actu* intelligibile : lumen autem gloriae dicitur ex eo quod efficit, ut intellectus possibilis actu intelligat id, quod, etsi per se sit actu intelligibile, tamen ab eo naturaliter intelligi non potest. Vid. *Contr. Gent.*, loc. cit.

[4]) *Clement. De Haeret.*, cap. *Ad nostrum.*

[5]) Cf s. Thom., I, q. XII, a. 7 c.

[6]) Cf s. Thom., ibid.

*

re dicendum est discrimen illud vel consistere in eo, quod visione imperfecta *obscure*, visione autem perfecta *clare* Deus cognoscitur; vel dumtaxat in diversitate graduum, ita ut una sit maior, altera autem minor. At primum, quod a plerisque Ontologis admittitur, plane repugnat. Etenim visio immediata alicuius obiecti in immediata eius cognitione, prout in seipso est, consistit; atqui nulla cognitio clarior ea esse potest, qua obiectum immediate in seipso cognoscitur; ergo visio immediata Dei, qua Deus *obscure* cognoscitur, ipsa sibi repugnat. Alterum autem ad differentiam inter visionem naturalem, et beatificam constituendam omnino impar est. Namque, si naturalis immediata visio Dei daretur, haec, quantumvis imperfecta gradibus esse dicatur, certe, quia est visio immediata, ac proinde cognitio clara, et distincta, beatum faceret videntem; unde omnes, qui in coelis sunt, beatitudine fruuntur, quamquam pro meritorum differentia unus perfectiorem, quam alius, visionem Dei obtineat[1]. Accedit, quod supernaturale lumen gloriae ad Dei beatificam visionem obtinendam necessario non expostularetur; quippe quod, si ista gradibus tantum est perfectior ea, qua nunc gaudemus, perfectiori lumine naturali illam quoque assequi possemus: quod Fides haud possibile esse decernit. Audiatur s. Thomas: « In hoc unaquaeque rationalis creatura beata est, quod Essentiam Dei videt, non ex hoc, quod ita limpide vel plus, vel minus videt. Non igitur visio beati a visione viatoris distinguitur, per hoc, quod est perfectius, vel minus perfecte videre; sed per hoc, quod est videre, et non videre [2] ».

71. Neque suam causam meliorem Ontologi faciunt, cum Essentiam ab Esse, vel ab Attributis secernentes docent limites creati intellectus in causa esse, cur Esse, vel Attributa, non vero Essentia Dei obiectum sint visionis naturalis; atque ex hac parte visionem naturalem distingui a beatifica, in qua ipsa Essentia Dei videbitur. Etenim, etsi dicatur limites creati intellectus in causa esse, cur Essentiam ab Esse, vel ab Attributis Dei distinguamus; tamen huiusmodi distinctio, cum de Dei visione agitur, ad rem non facit. Re sane vera, 1° non alia ratione huiusmodi visio obtineri potest, uti iam ostendimus, nisi ex eo, quod ipse Deus, tamquam forma intelligibilis, cum intellectu nostro coniungitur. Iam id, quemadmodum adnotatum a nobis fuit, naturaliter evenire haud potest, etiamsi non essentiam, sed Esse, vel Attributa Dei esse principium huius visionis propugnetur. 2° Cum intellectus, qui Deum videt, ipsum, prout in se ipso est, cognoscat, liquet, si in Deo Essentia ab Esse, vel Attributis re vera non distinguitur, fieri non posse, ut intellectus Esse, vel Attributa, non vero Essentiam Dei videat. Quamobrem, si intellectus

[1]) Cf s. Thom., q. cit., a. 6.

[2]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XVIII, a. 1 c.

Deum videt, eius limites, ut s. Thomas advertit, impedire non possunt, quominus ipse Essentiam Dei videat, sed solum efficiunt, ut non *ita efficaciter* videat, sicut eam ipse Deus videt; quia « efficacia in cognoscente sequitur virtutem cognoscentis, sicut qui habet visum fortem, acutius videt [1] ». 3° Si limites intellectus creati impedirent, quominus ipse in visione naturali Dei Essentiam videret, intellectus creatus Essentiam Dei ne per visionem quidem beatificam videre posset; quia ipse, cum ad beatificam visionem extollitur, limitibus circumscribi non desinit. Hinc ratio illa, quam ex limitibus creati intellectus Ontologi repetunt, ut visionem naturalem a visione beatifica Dei distinguant, non solum hanc distinctionem statuere non valet, sed destruit quoque ipsam visionem beatificam, quae, ut Fides docet, in eo posita est, quod ipsa Dei Essentia videtur.

72. Hactenus demonstravimus nullum creatum intellectum natura sua ita comparatum esse, ut Deum videre possit. Iuvat modo pauca alia argumenta afferre, ex quibus id potiori iure de intellectu humano dicendum esse evincitur. Et sane, quoniam unicum est in homine principium sentiens, atque intelligens, inde fluit, quemadmodum vidimus [2], cognitionem intellectivam effici non posse, nisi sensitiva ipsi praecedat, atque aliquid ad illam efficiendam conferat; proindeque obiectum proprium intellectui humano esse non posse intelligibile *purum*, sed intelligibile abstractum a phantasmatibus. « Intellectus humani, ait s. Thomas, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas, sive natura in materia corporali existens, et per huiusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit [3] ». Hinc cum de substantiis spiritualibus « aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata [4] ». Quod cum ita sit, facile perspicitur intellectum humanum in Dei cognitionem assurgere non posse, nisi per aliquas species, seu similitudines, quas ex rebus sensilibus arripuit. Iamvero cognoscere Deum per huiusmodi species prorsus diversum est, ac Illum per se ipsum, uti est in se, cognoscere; nulla enim species creata, uti iam diximus, ipsum Deum, uti est in se, repraesentare potest. Ergo « impossibile est animae hominis secundum hanc vitam viventis Essentiam Dei videre [5] ».

73. Exinde aliud argumentum conficit idem sanctus Doctor. Cum Deus sit intelligibile *vehementissimum*, non potest intellectui nostro conspiciendum se praebere, nisi huius *tota intentio in hanc visionem colligatur* [6]. Atqui, quoniam unica est vis, quam anima per suas po-

---

[1]) *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. II, a. 1 ad 2. — [2]) Pp. 284-285.
[3]) I, q. LXXXIV, a. 7 c. — [4]) Ibid. ad 3. — [5]) I, q. XII, a. 11 c.
[6]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XIII, a. 3 c. Id ipsemet Giobertius fatetur in op. *Del Buono*, p. 9, ed. cit.

tentias diversis modis exerit, necessario evenit, ut, quoties ea totam vim suam in exercitatione alicuius potentiae intendit, nullam aliam potentiam exercere valeat [1]. Ergo anima humana ad Divinam visionem elevari non potest, nisi *toto conamine intellectus* in Deum *intendens*, a ceteris potentiis, ac proinde a potentiis sensitivis omnino se abstrahat [2]. Quod quidem, cum in hoc statu vitae, in quo cum corpore coniungitur, naturaliter consequi nequeat, concludendum est fieri non posse, ut anima humana Deum naturaliter videat.

74. Idem fere argumentum construere lubet hoc modo: Quo mens nostra magis ad incorporalia contemplanda se extollit, eo magis a sensilibus abstrahitur; quare Divinae revelationes ab ipsa eo melius percipiuntur, quo magis a corporis sensibus se avertere conatur. Atqui Deus, uti est in seipso, est ultimus terminus, ad quem contemplatio assurgere potest. Mens igitur, ut Deum per se ipsum immediate cognoscat, omnino aliena fieri a corporis sensibus debet. Atqui aliena a sensibus fieri nequit, nisi aut per dissolutionem corporis, aut per aliquem raptum, qui quidem non est animae naturalis [3]. Fieri igitur non potest, ut anima in hac vita Deum immediate, seu per se ipsum naturaliter cognoscat [4].« Eum (Deum),ad rem scribit s. Augustinus, nemo videns vivet vita ista, qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporis, sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita aversus, et alienatus a carnalibus sensibus, ut merito nesciat, sicut Apostolus ait, utrum in corpore, an extra corpus sit, cum in illam rapitur, et subvehitur visionem [5] ».

75. His tamquam cumulus accedit, quod si anima humana perenni visione, quam Ontologi comminiscuntur, gauderet, huius conscientia destitui non posset, quippe quod ipsa *factum* internum eius foret. Atqui nemo hac visione gaudere conscius sibi est. Ergo haec, quam Ontologi comminiscuntur, visio Dei inter calentis suae phantasiae figmenta amandanda est. Cui quidem argumento maius robur ex duplici capite adiungitur. Primum est, quod, secundum Ontologorum placita, perennis visio Dei est principium, ex quo cognitionem rerum mens nostra adipiscitur. Iamvero ipsa huiusmodi principium esse non posset, nisi mens eius conscia esset; quia origo cognitionis per principium menti ignotum explicari non potest. Alterum vero

---

[1]) 1ª 2ae, q. XXVIII, a. 1 c. Cf p. 238.

[2]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIII, a. 3 c.

[3]) Raptus, aiente s. Thoma, « est ab eo, quod est secundum naturam, in id, quod est contra naturam, vi superioris naturae elevatio » ; *Op. cit.*, q. cit., a. 1 c.

[4]) 2ª 2ae, q. CLXXV, a. 5.

[5]) *De Gen. ad litt.*, lib. XII, c. 27, n. 55.

est, quod intuitio primitiva, secundum Giobertium, ad essentiam animae humanae pertinet. Nam, si intuitio primitiva ad essentiam animae pertineret, fieri non posset, ut anima unquam conscientia illius destitueretur; siquidem anima se ipsam, atque omnia, quae in ea fiunt, non per aliquem actum reflexionis, sed per solam praesentiam sui primum habitualiter cognoscit [1]. Neque illud omittendum est, etiamsi anima per actum reflexionis intuitionem primitivam cognosceret, intuitio, secundum ipsius Giobertii placita, non posset ab illo actu disiungi. Et sane « animus humanus, ut ille scribit, ex eo, quod per intuitionem actus creativi seipsum in mundo implicatum videt, super se converti cogitur, atque ex hac conversione reflexio oritur [2] ». At, si reflexio, eius iudicio, simul cum intuitione primitiva in animo exurgit, necesse est, ut illa huic non praecedat, sed simul cum ea existat. Illa autem distinctio inter conscientiam *ontologicam*, et *psychologicam* [3], qua Giobertius vim allati argumenti effugere conatur, ipsum haud iuvat; siquidem huiusmodi distinctio, ut iam a nobis demonstratum fuit [4], absurda est.

76. Denique ontologismus ex eo etiam reiiciendus est, quod rationalismo theologico [5], et pantheismo latissimam viam sternit. Enimvero, quod ad rationalismum attinet, primo, cum visio Dei, quam naturalem menti humanae esse Ontologi contendunt, a visione beatifica, quemadmodum paulo ante ostendimus, speciei diversae esse nequeat, naturalis ordo cum supernaturali ab Ontologis confunditur [6]. Secundo, plerique Ontologi, Malebranchium [7] secuti, asserunt illam *lucem veram, quae*, ut in Evangelio Ioannis legitur, *illuminat omnem*

---

[1]) Cf p. 323-324. Hac in re eiusdem Giobertii iudicio uti possumus. Ipse enim Rosminio succensuit asserenti primam cogitationem seipsam *secundo actu* cognoscere, propterea quod « cogitatio prima se necessario cognoscit, quia, nisi se cognosceret, ens apprehendere non posset »; *Protol.*, Saggio I, vol. I, p. 172, et 173, ed. cit.

[2]) *Op. cit.*, ibid., p. 136.

[3]) Cf p. 327.

[4]) Pag. cit. 327.

[5]) Rationalismus theologicus dictus est in hac nostra aetate illa ratio tractandi theologiam, qua dogmata Christianae Religionis secundum pronuntiata rationis ita explicantur, ut non aliud exhibeant, quam quod intra rationis limites includitur. Hinc Amandus Saintes, qui historiam criticam rationalismi germanici scripsit, rationalismum *transmutationem theologiae in philosophiam religiosam*, *et criticam* definivit (*Histoire critique du rationalisme en Allemagne*, lib. II, c. I, p. 109, Paris 1841). Cf quae de hac re scripsimus in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. VI, p. 174 sqq, Napoli 1843.

[6]) Hoc argumentum pluribus prosequitur P. Liberatore, *Op. cit.*, part. I, c. 2, p. 89 sqq, ed. cit.

[7]) Cf p. 299, not. 3. Videsis Gioberti, *Considerazioni sopra la dottrina religiosa di V. Cousin*, c. 5, *Introd.*, vol. IV, p. 387 sqq.

hominem venientem in hunc mundum, seu *Verbum carnem factum*, esse ipsam Rationem Divinam, per quam homines res intelligunt. Iam, quoniam medium, quo anima humana res intelligit, ita naturale homini esse debet, uti naturalis ei est ipsa cognitio rerum, inde Rationalistae cohaerenter elicuerunt mysterium Incarnationis esse merum symbolum, quo natura rationis significatur [1], ob idque, uti Damironus loquitur, esse quamdam *poësim*, et *figuram* [2].

77. Inde etiam perspicitur ontologismum cum pantheismo arcte colligari. Etenim, quemadmodum alibi innuimus, ex illo Ontologorum pronuntiato, lumen, quo mens humana res intelligit, esse ipsum lumen intelligibile Dei, id est, ipsas ideas, vel secundum Ubaghsium [3], veritates Divinas, quae Rationem Divinam constituunt, pantheismus prono alveo fluit. Re vera, lumen, per quod mens humana res intelligit, quocumque modo ab illa adquiri dicatur, intrinsecum, et essentiale rationi esse debet: intrinsecum, quia, ut saepe diximus, fieri nullo modo potest, ut facultas per principium, quod extra ipsam est, actiones suas exerat; essentiale autem, quia, cum ratio humana naturalem ordinem ad cognitionem rerum habeat, quidquid ad cognitionem necessario expostulatur, quemadmodum est lumen intelligibile, essentiale ipsi sit oportet. Hinc, si lumen, per quod ratio humana res intelligit, est ipsum lumen intelligibile Dei, hoc ad rationis humanae essentiam pertinere dicendum est. Atqui lumen intelligibile Dei ab ipsa Ratione Divina non distinguitur [4]. Ergo ipsa Ratio Divina ad essentiam rationis humanae pertinere debet, sive, quod idem valet, unica, et eadem esse debet essentia Rationis Divinae, et rationis humanae. Quod si ea, quorum una, eademque est essentia, unum, idemque sunt, Rationem Divinam, et rationem humanam esse unicam rationem, secundum Ontologorum placita, dicendum est. Quo sane pacto homo, qui est subiectum rationis humanae, cum Deo, qui est ipsa Ratio Divina, secundum capitale dogma pantheismi, confunditur [5].

---

[1]) Cf Cousin, loc. cit. p. 362, not. 3.

[2]) Damiron, *Hist. de la phil. au XIX siècle*, Conclus., p. 393, Bruxelles 1832. Cf quae de nuperis Transcendentalibus Germaniae circa hanc rem passim exposuit Amand-Saintes in suis opp. *Hist. crit. du rationalisme*, ed. cit., et *Hist. de la vie, et des ouvrages de Spinosa*, ed. cit.

[3]) Cf *Elem. Log.*, Part. alt., c. I, § 2, et 3, p. 121, 126; ibid., c. IV, § 550, p. 264, Lovanii 1856; *Anthrop.*, *Par. psych*, c. I, § 1, p. 44-49, Lovanii 1848; *Revue Catholiq.*, ser. 3, t. II, p. 551 sqq, Décembr. 1850, et ibid., p. 651 sqq, Janvier 1851.

[4]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XVIII, a. 1 ad 1, et *Quodlib.* I, a. 1 ad 2.

[5]) Quomodo Giobertius, hoc argumento pressus, pantheismum vitare studeat, et quomodo operam suam abutatur, diximus p. 299, not. 4. Ceterum ipse

78. Idem evinci potest hoc alio argumento: Quoniam non intelligitur aliquid, nisi prout est, sequitur, quidquid habet *esse* in se, intelligibile etiam in se esse, et quidquid in se non est intelligibile, non habere *esse* in se. Atqui, secundum Ontologos, res non sunt in se, sed dumtaxat in Deo intelligibiles. Ergo earum *esse* non ipsis proprium, sed quaedam ipsius *Esse* Dei derivatio secundum pantheistas dicendum est. Ontologi, ut huius argumenti vim infringant, observant res creatas quidem in se existere; sed, quoniam a Deo pendent, esse intelligibiles in Deo. Ast hoc effugium futile est. Etenim argumentum, quo usi sumus, intelligibilitatem rerum, prout res in se ipsis propria realitate gaudent, non vero prout a Deo originem habent, ab Eoque pendent, spectat. Fatemur quidem res creatas, si, prout creatae sunt, considerentur, nonnisi per actum creativum Dei intelligi posse; sed illud nobis volumus illas, etsi a Deo sint creatae, eiusmodi tamen esse, ut propria, et a Deo distincta realitate haud destituantur. Quocirca Ontologi, si nobis concedunt res in sua realitate intelligi posse, nuntium Ontologismo remittunt; sin illud inficiantur, pantheismum vitare nequeunt [1].

79. Cum haec sint Ontologismi consectaria, Sanctae Romanae, et Universalis Inquisitionis Congregatio (die 18 sept. 1861) declaravit *tuto tradi non posse* hanc propositionem, *Immediata Dei cognitio: habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit; siquidem est ipsum lumen intellectuale* [2]; et Neapolitani Regni Episcopi in *Epistola collectiva ad Clerum saecularem, et regularem suarum Dioecesium* (die 29 iun. 1862), illius definitionis mentione facta, inter absurda philosophica systemata Ontologismum numerarunt, atque ab hoc cavendum praeceperunt [3].

80. Restat, ut argumenta disiiciamus, quibus Ontologi ad suum systema probandum magnam vim inesse sibi persuadent. Quoniam vero illa, ob quae ipsi scientiam nonnisi ontologica methodo acquiri posse contendunt, iam a nobis explosa fuerunt [4], hic non alia excu-

---

Giobertius in epistola, cui titulus: *Demofilo alla giovine Italia*, sine ulla ambage professus est pantheismum esse unicam solidam philosophiam. De authentia illius epistolae cf *La Scienza e la Fede*, vol. XVIII, p. 305 sqq, et p. 390 sqq, et Liberatore, *Op. cit.*, vol. I, p. 82, ed cit.

[1]) Cf p. 196, 197.

[2]) Vid. Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XLIII, p. 468. Circa hanc declarationem, praeter ea, quae laudatus Salv. Calvanese disseruit in cit. ephem. vol. XLIV, p. 273 sqq, et vol. XLV, p. 22 sqq, e re est legere p. Ramière, *De l' Unitè dans l' enseignement de la philosophie au sein des ècoles catholiques d' après les rècentes dècisions des Congregations Romaines*, p. 113 sqq, Paris 1861; necnon Kleutgen, *L' Ontologismo e le sette Tesi censurate dalla sacra Inquisizione*, Roma 1867.

[3]) Cf Ephem. cit., vol. XLVI, in Append., p. XXXII.

[4]) Pp. 194-198.

tienda a nobis sunt, quam quibus immediatam Dei intuitionem menti nostrae naturalem esse ostendere conantur.

81. Obiic. 1° Si Deus est obiectum proprium intellectus humani, Eum ab hoc immediate cognosci dicendum est; atqui antecedens est verum; ergo et consequens.

82. Resp. *Conc. mai.*; *neg. min.*; *neg. conseq.* Prob. min. Obiectum intellectus est intelligibile; atqui Deus est summe intelligibilis; ergo Deus est obiectum maxime proprium intellectui. Id ex eo confirmatur, quod, cum intelligibile eo magis perficiat intellectum, quo excellentius est, veritas, quae est maxime intelligibilis, nempe Deus, est obiectum intellectui maxime proprium.

83. Resp. *Dist. min.*: Deus est summe intelligibilis *in se*, *conc. min.*; *quoad nos*, *neg. min.*; *neg. cons.* Et sane, cum res intelligibiles in se sint, quatenus sunt immateriales [1], sequitur Deum, quippe qui est maxime immaterialis, esse etiam in se maxime intelligibilem. At vero intelligibilitas rerum, si ad intellectum, qui eas intelligit relata consideretur, non ex natura rerum, sed ex natura ipsius intellectus spectanda est. Etenim, ut saepe diximus, *modus cognoscendi sequitur naturam cognoscentis*; atqui immaterialitas Dei est *extra genus* cuiuscumque intellectus creati; ergo, etsi Deus sit in se maxime intelligibilis, tamen huiusmodi non est, si ad intellectum creatum referatur [2]. Quod ad confirmationem attinet, responsio in promptu est. Namque intellectus ex illo excellentiori intelligibili naturaliter perfici potest, ad quod intelligendum naturaliter comparatus est; ast intellectus creatus, uti iam ostendimus, ad visionem Dei naturaliter comparatus esse non potest. «Excellentia intelligibilis, inquit s. Thomas, quamvis non corrumpat intellectum, sed confortet eum; tamen excedit quandoque repraesentationem formae, qua intellectus intelligit, et ex hac causa intelligibilis excellentia impedit intellectum [3]».

84. Obiic. 2° Deus arctissimo vinculo cum mente humana coniungitur; atqui haec coniunctio necessario efficere debet, ut mens humana Deum immediate videat. Ergo mens humana Deum immediate videt.

85. Resp. *Dist mai.*: ut causa cum effectu, *conc. min.*; ut obiectum immediatum potentiae cognoscitivae, *neg. min.*; *neg. cons.* Re sane vera, satis non est, quemadmodum a s. Thoma, et s. Bonaventura scite observatum fuit, rem esse menti humanae praesentem, ut ipsam cognoscat, sed oportet illam esse praesentem in ratione obiecti immediatae cognitionis; hoc autem modo Deum esse menti huma-

---

[1]) Cf p. 283-284.

[2]) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 11 ad 13, et *ibid.*, q. VIII, a. 3 ad 2. Cf s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. III, p. 1, a. 1, q. 1 *resol.*

[3]) *Op. cit.*, q. VIII, a. 3 ad 5.

nae naturaliter praesentem haud possibile est. « Quamquam, inquit Doctor Angelicus, Divina Essentia sit praesens intellectui, non tamen est ei coniuncta, ut forma intelligibilis, quam intelligere possit, quamdiu lumine gloriae non perficiatur. Ipsa enim mens non habet facultatem videndi Deum per essentiam, antequam praedicto lumine illustretur. Et sic deficit et videndi facultas, et visibilis praesentia [1] ». Et alibi: « Visio intellectualis est eorum, quae sunt in anima per suam essentiam, sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in anima Beatorum, non autem in anima nostra, sed per praesentiam, essentiam, et potentiam [2] ». Quare statuit « Essentiam Divinam coniungi intellectui creato in statu viae, sicut sustinens eam in esse [3] ». Doctor autem Seraphicus, quemadmodum alibi innuimus [4], advertit animam quidem ex eo, quod per se intelligibilis, et perenniter sibi ipsi praesens est, se ipsam habitualiter cognoscere, sed inde haud posse inferri ipsam ita comparatam esse, ut immediata Dei cognitione gaudeat; siquidem Deus, quippe qui vires intellectus creati supergreditur, naturaliter praesens non est intellectui tamquam obiectum intelligibile, quod illum ad sui cognitionem determinat. En aurea eius verba: « Esse praesens alicui hoc est dupliciter: vel ut principium conservans, et continens; vel ut obiectum immutans, et movens. Priori modo est Deus praesens angelo, et lux coeco; secundo modo non, et ideo non est simile de anima, et eius habitibus, quoniam praesentes sunt animae utroque modo. Et ratio huius est, quoniam haec cognoscibilia non superexcedunt cognoscentis potentiam, et naturam [5] ».

86. Obiic. 3° Deus est illa veritas, per quam ceterae veritates cognoscuntur; atqui veritas huiusmodi immediate cognoscitur; ergo immediate Dei cognitio menti humanae attribuenda est.

87. Resp. *Dist. mai.*: ita ut sit causa, propter quam alia cognoscimus, *conc. mai.*; ita ut sit obiectum, quo cognito, alia cognoscimus, *neg. mai.*; sub eadem distinctione *conc.*, et *neg. min.*; *neg. cons.* Enimvero res per Deum a nobis intelliguntur, tum quia Deus res ita condidit, ut et *potentia* intelligibiles sint, et intellectum ad intellectionem

---

[1]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. X, a. 11 ad 11. Cf *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 1 ad 4.

[2]) I, q. XII, a. 11 ad 4.

[3]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. VIII, a. 3 ad 7.

[4]) Pag. 324, not. 7.

[5]) *In lib. II Sent.*, Dist. III, part. 2, a. 11, q. 2 ad 3. Brevius alibi: « Ad illud, quod obiicitur, quod Deus nobis est praesens, dicendum, quod, quamvis Deus sit praesens, tamen propter coecitatem, et caliginem intellectus nostri, in qua sumus, Ipsum cognoscimus, ut absentem »; *In lib. II Sent.*, Dist. X, a. 1, q. 1 *ad arg.*

sui *actu* determinent[1]; tum quia Deus nobis largitur, et in nobis conservat lumen, quo res intelligimus[2]. Quapropter « mens, ut s. Thomas inquit, non sine operatione Causae Primae in suam operationem procedit[3] ». At vero inde haud inferri potest nihil a nobis cognosci posse, nisi primo Deum cognoscamus. Etenim, sicut res a nobis cognoscuntur, quin prius cognoscamus lumen ipsius nostri intellectus, quod est causa proxima nostrae cognitionis[4]; ita necesse non est Deum, qui nostrae cognitionis causa prima est, a nobis primo cognosci, ut ceterae res cognosci possint. « Cum ipsum lumen intellectus nostri, inquit idem sanctus Doctor, non se habeat ad intellectum nostrum, sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur, multo minus Deus est id, quod primo a nostro intellectu intelligitur[5] ». Itaque « propter Deum alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivae virtutis causam[6] ».

88. Obiic. 4° *Finis*, ut Scholae aiunt, *qui est ultimus in consecutione, est primus in intentione*, seu in cognitione; atqui Deus est ultimus noster finis; ergo Deus est, qui primo cognoscendus nobis occurrit.

89. Resp. *Dist. min.*: Deus est ultimus noster finis, ad quem ex viribus nostrae naturae trahimur *appetitu naturali*, vel *appetitu elicito confuso, conc. mai.*; *appetitu elicito distincto, neg. min.*; *neg. cons.*

---

[1]) Cf Scot., *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 4, n. 19.

[2]) Cf p. 300.

[3]) *Super Böet de Trin.*, q. I, a. 1 ad 6.

[4]) Cf I, q. LXXXV, a. 2 c., et *Qq. dispp., De Ver.*, q. XIV, a. 8 ad 5.

[5]) I, q. LXXXVIII, a. 3 ad 1. Cf *Super Böet. De Trin.*, q. I, a. 3 c.

[6]) Ibid. ad 2. Cf *Contr. Gent.*, lib. I, c. 11. Hac ratione etiam explicat illud s. Augustini, quod *omnia in luce Primae Veritatis cognoscimus, et per Eam de omnibus iudicamus*; nempe quatenus mens nostra de omnibus iudicat *per participationem Divini luminis*, sive per rationem (I, q. XII, a. 11 ad 3; q. LXXXVII, a. 3 ad 1); vel, ut alibi idem s. Thomas inquit, secundum prima principia intellectus, omnium mentium communia, per quae in ipsis mentibus quaedam imago Divinae veritatis existit (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 47). Hanc re ipsa esse s. Augustini mentem s. Thomas ex eo sapienter colligit, quod ipse non semel in suis libris docuit nos veritates immutabiles in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus iudicare, sicut res sensiles videmus in sole (*Solil.*, lib. I, c. 8; *De lib. arb.*, lib. II, c. 9, n. 27, c. 12, n. 27, c. 13, n. 35). En eius argumentatio: « Dicendum, quod omnia dicimur in Deo videre, et secundum Ipsum de omnibus iudicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus, et diiudicamus. Nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est Divini luminis; sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre, et iudicare in sole, idest, per lumen solis. Unde dicit Augustinus primo *Soliloquiorum*: Disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi aliquo velut suo sole illustrentur, videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter, non est necesse, quod videatur substantia solis; ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium, quod videatur essentia Dei »; I, q. XII, art. 11 ad 3.

Ut haec responsio plana fiat, in memoriam nobis revocandum est ultimum nostrum finem, sive beatitudinem appeti posse vel *naturali*, vel *elicito* appetitu [1]. Iam anima appetitu naturali ad beatitudinem fertur, quin per se illam cognoscat [2]. Appetitui autem elicito praecedit cognitio vel *confusa*, nempe illa, qua cognoscitur beatitudo, ut s. Thomas inquit, *secundum communem rationem*, quin cognoscatur obiectum, in quo illa reipsa consistit; vel *distincta*, nempe illa, qua cognoscitur *secundum specialem rationem, quantum ad id, in quo beatitudo consistit*; ex qua duplici cognitionis specie fit, ut appetitus elicitus in *confusum*, et *distinctum* dividatur. Iam ex eo, quod Deus appetitu naturali, vel elicito confuso appetitur, nihil pro ontologismo colligi potest. Cuius banc praeclaram rationem attulit s. Thomas:«Dicendum quod, quamvis Deus sit ultimus finis in consecutione, et primum in intentione appetitus naturalis, non tamen oportet quod sit primum in cognitione mentis humanae, quae ordinatur in finem, sed in cognitione ordinantis, sicut et in aliis, quae naturali appetitu tendunt in finem suum. Cognoscitur tamen a principio, et intenditur in quadam generalitate, prout mens appetit se bene esse, et bene vivere, quod tunc solum est ei, cum Deum habet [3] ». Quod vero spectat ad appetitum elicitum distinctum, sane voluntas ex naturae suae viribus illud appetere non potest, ad quod cognoscendum intellectus naturaliter impos est [4]; quocirca qui asserit voluntatem posse ex se appetere visionem Dei, intellectum illius visionis naturaliter capacem esse simul asserat necesse est [5]. Si igitur Ontologi contendunt a nobis appeti id, in quo beatitudo reipsa consistit, nempe visionem Dei, pro concesso sumunt id, quod demonstrandum ipsis est, quodque certe demonstrari non potest, quippe quod intellectus, uti ante vidimus, visionem Dei ex se assequi nequit. Itaque huiusmodi difficultas vel ad rem non facit, si ad appetitum naturalem, vel elicitum confusum spectat; vel, si ad appetitum elicitum distinctum, petitione principii laborat.

---

[1]) Cf p. 372-374. — [2]) Cf ibid.

[3]) *Super Böet., De Trin.*, q. I, a. 3 ad 4. « Cognoscere, alibi ait, Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo, homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine , naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum , quamvis sit Petrus veniens; multi enim perfectum hominis bonum , quod est beatitudo , existimant divitias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud »; I, q. II, a. 1 ad 1.

[4]) Cf s. Thom., *In II ad Cor. c. V*, lect. 2; et I, q. LXII, a. 2 c.

[5]) Cf nostrum op., *I principali sistemi di Filosofia sul Criterio*, vol. I, c. 3, § IX, p. 454 sqq, Napoli 1858.

90. Obiic. 5° Plerique illorum, qui menti nostrae immediatam cognitionem Dei denegant, notionem Dei ex rebus creatis in nobis gigni docent; atqui haud fieri potest, ut notio Dei a rebus creatis suppeditetur; ergo immediata cognitio Dei admittenda est.

91. Resp. *Neg. min.* Et sane non solum omnes Scholae Doctores [1], sed etiam omnes Patres mentem nostram a rebus creatis ad cognitionem Dei ascendere aperte docuerunt. Satis sit haec pauca s. Augustini afferre: « Quia occurrebat animo, ut quaereretur, unde illis esse potuerit cognitio veritatis, quibus Deum legem non dederat, neque hoc tacuit, unde habere potuerint; per visibilia namque creaturae pervenisse eos dixit ad intelligentiam invisibilium Creatoris. Quoniam re vera sicut magna ingenia quaerere perstiterunt, sic invenire potuerunt [2] ». Et rursus: « In similitudine sua Deum quaeramus, in imagine sua Creatorem agnoscamus [3] ».

---

[1]) « Deus, inquit s. Thomas, non est primum, quod a nobis cognoscitur, sed magis per creaturas in Dei cognitionem devenimus »; I, q. LXXXVIII, a. 3 c. Et alibi: « Nos aliter Deum notum habere non possumus, nisi ex creaturis ad eius notitiam veniamus »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XVIII, a. 2 c. Cf ibid., a. 1 ad 1. Atque s. Bonaventura: « Primum principium reddit se nobis cognoscibile et per Scripturam, et per creaturam; per librum creaturae se manifestat ut principium effectivum; per librum Scripturae ut principium reparativum; et principium reparativum non potest cognosci, nisi cognoscatur et effectivum »; *Breviloq.* p. 2, c. 5. Et alibi: « Cognoscere Deum per creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei, quasi per scalam mediam, et hoc est proprie viatorum »; *In lib. I Sent.*, Dist. III, p. I, a. 1, q. 3 *resol.*

[2]) *De Spirit. et litt.*, c. XII, n. 91. Quam ob rationem Concilium Vaticanum hanc edidit definitionem: « Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit »; *Constit. dogmat. de Fide Cathol.*, sess. III, Canones, n. 1, § I.

[3]) *In Ioan. Evang. c. V*, tract. 23, n. 10. Ut sexcenta pene alia omittamus loca, haec duo tantum addimus: « Quod notum est Dei, Ipse manifestavit eis, cum ab eis invisibilia Eius per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque Virtus Eius, et Divinitas »; *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 6. « Unde scio, quia vivis, cuius animam non vides? Unde scio? Respon- « debis, quia loquor, quia ambulo, quia operor. Stulte, ex operibus corporis « agnosco viventem; ex operibus creaturae non potes agnoscere Creatorem? » *Enarr. In Psalm. LXXXIII*, n. 25. Cf *Contr. Adimantum Manichaei discipulum*, c. 28, n. 2; *De Gen. ad lit.*, lib, IV, c. 23; *Confess.*, lib. VII, c. 17, n. 23, et alibi *passim*. Ex his vides s. Augustinum ab Ontologis inter eorum sententiae fautores immerito adnumeratum, fuisse. Ceterum quid s. Augustinus hac de re senserit, vidimus in cit. Ephem. *La Scienza e la Fede* (vol. XXIV, p. 305 sqq), ubi tum potiora ex innumeris locis protulimus, quibus sanctus Doctor constanter, firmiterque visionem ab Ontologis admissam reprobat; tum Ontologos illa, quibus utuntur, loca perperam esse interpretatos ostendimus.

92. En autem quomodo ex creaturis in Dei cognitionem devenimus. Principio, ex adspectabilibus rebus cognoscimus Deum esse, et illarum esse causam. « Per effectus, inquit D. Thomas, de Deo cognoscimus quod est, et quod caussa aliorum est, et aliis supereminens, et ab aliis remotus [1] »; cum enim res coeperint esse, oportet, ut ab aliqua caussa sint, quae dat omnibus esse. « Ecquis, ait Damascenus, hoc nobis non assentiatur, omnia, quae sunt, mutabilia esse? Cum ergo mutabilia sint, sane etiam creata esse oportet. Si vero creata, haud dubium, quin ab aliquo opifice sint condita. Atqui Creatorem increatum esse necessum est; nam si Ipse quoque creatus est, a quodam profecto creatus erit, sicque donec ad aliquod increatum venerimus [2] ». Postquam vero cognovimus Deum esse, et omnium esse Primam Caussam, ad ceteras Eius perfectiones investigandas gradum facimus; siquidem, cum omnis perfectio, quae effectibus continetur, eminentiori modo Caussa Prima contineatur necesse sit, conamur a Deo amoliri imperfectiones illas, quas in creaturarum perfectionibus admixtas videmus, simulque creaturarum perfectiones sine ullo limite ipsi Deo attribuere. « Deum, inquit Angelicus Doctor, cognoscimus ut caussam, et per excessum, et per remotionem [3] ». Puta, nos removemus a Deo rationem corporis, mutationem, omnem temporis differentiam, et Deum incorporeum, immutabilem, aeternum esse dicimus. Rursus, ex eo quod sapientiam, iustitiam, et bonitatem in creaturis perspicimus, has, quam maxime possumus, augemus, Deumque infinite bonum, sapientem, iustum profitemur; quia Prima Caussa, ut in *Theodicea* ostendemus, cum sit a seipsa, puram omnem perfectionem, realitatemque, ita in se complectitur, ut terminis nullis coarctetur.

93. Inst. 1° Creaturae, cum sint contingentes, cognosci a nobis non possunt, antequam cognoscatur Deus, a quo ipsae pendent. 2° Nulla est proportio inter Deum, atque creaturas; unde ex his ad Illum assurgere nobis non licet. 3° Si creaturae nobis cognitionem Dei suppeditarent, sequeretur, quoties creaturas cognoscimus, etiam de Deo cogitandum esse, quod falsum est.

(Cf etiam P. Liberatore, *Op. cit.*, vol. I, c. 2, art. 14, § 3, p. 170 sqq, ed. cit.). Quare Ontologi nobis videntur eorum numero accensendi, de quibus idem s. Augustinus scribebat: « Arbitror sane nonnullos tardiores in quibusdam locis librorum meorum opinaturos me sensisse quod non sensi. Quorum errorem mihi tribui non debere quis nesciat ? si velut me sequentes, neque apprehendentes deviaverint in aliquam falsitatem »; *De Trin.*, lib. I, c. 3, n. 6.

[1]) *Cont. Gent.*, lib. III, c. 49. Cf s. Bonav., *Lum. Eccles.*, Serm. V.

[2]) *De Fide*, lib. II, c. 3. Cf s. Aug., *Confess.*, lib. VII, c. 17, n. 23, et s. Bonav., *Myst. Theol.*, c. 3, partic. I. De his uberius in *Theodicea*.

[3]) I, q. LXXXIV, a. 7 ad 3. Cf s. Bonav., *In lib. I Sent.*. Dist. III, p. I, a. 1, q. 2 *ad arg.*

94. At nullius momenti haec sunt. Ad primum reponimus creaturas, etsi sint contingentes, tamen realitate sibi propria pollere; quare seorsum, nempe in se, et in quantum sunt, perbelle considerari a nobis possunt [1]. Hanc vero praeviam cognitionem alia consequitur, qua earum relatio, sive contingentia investigatur. Quo quidem modo a nobis cognosci non possunt, quin cognoscatur Deus; *relata* enim, ut fert effatum, *quatenus relata sunt, sunt simul cognitione* [2].

95. Ad secundum cum D. Thoma respondemus hoc modo: « Proportio dicitur dupliciter. Uno modo certa habitudo unius quantitatis ad alteram, secundum quod duplum, triplum, et aequale sunt species proportionis. Alio modo quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum, in quantum se habet ad ipsum, ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. Et secundum hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum [3] ». Ex immensa autem intercapedine, quae inter Deum, et creaturas extat, inferri non potest nullam Illius cognitionem ab his arripi posse, sed dumtaxat hanc cognitionem non posse esse perfectam. « Per effectus non proportionatos caussae, subdit s. Thomas, non potest perfecta cognitio de caussa haberi; sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari caussam esse; et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet

---

[1]) I, q. XII, a. 1 ad 4. Praestat eamdem responsionem his s. Bonaventurae verbis confirmare: « Dicendum, quod distantia dicitur contra convenientiam; convenientia autem invenitur in triplici differentia. . . Est enim convenientia commensurationis, sive adaequationis, et convenientia participationis alicuius communis, et convenientia ordinis. Dico ergo, quod si distantia dicatur per privationem convenientiae adaequationis, et participationis, infinita est distantia creati ad increatum, sicut infiniti ad finitum. Si vero dicatur distantia per privationem convenientiae ordinis, dicendum quod falsum est; quia creaturae immediate ordinantur ad Deum, sicut ad principium, et sicut ad finem »; *In lib. III Sent.*, Dist. XIV, a. 1, q. 3 *ad arg.* Cf *In lib. I*, Dist. III, p. 1, a. 1, q. 1 *ad arg.*, et *In lib. II*, Dist. XVI, a. 1, q. 1 *ad arg.* S. Bonaventuram ex industria saepe laudavimus, ut perspiciatur Ontologos huius sancti Doctoris patrocinium incassum implorare. Qua de re fuse in nostra *Phil. Christ.* etc. agemus. Cf interea ea, quae ibi de s. Bonaventura iam diximus in *Dynamilogia*, vol. III, c. VII, art. 41; P. Liberatore, *Op. cit.*, vol. I, c. 11, art. 14, § 1, pp. 162 sqq. De s. Anselmo, cuius auctoritate etiam gloriantur Ontologi, nihil disseruimus; quia ratio, qua ipse statuit Deum a nobis cognosci, ut in *Theodicea* videbimus, ab Ontologorum sententia prorsus aliena est. Cf Iosephum Prisco in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XXXV, pp. 50, 206, 377 sqq, vol. XXXVII, p. 35 sqq, et vol. XXXVIII, p. 89 sqq, Napoli 1858 et 1859 et P. Liberatore, loc. cit., § 11, p. 108.

[2]) Cf *Logic.*, p. I, c. I, a. 4, pp. 59, 60.

[3]) I, q. XII, a. 1 ad 4.

per eos non perfecte possimus Eum cognoscere secundum suam Essentiam [1] ».

96. Ad tertium sic respondet Aquinas ipse: « Quamvis in creatura inveniatur aliqua Creatoris similitudo, non tamen quandocumque ad creaturam convertimur, convertimur ad eam, ut est similitudo Creatoris. Unde non oportet, quod semper intentio nostra feratur ad Deum [2] ».

ARTICVLVS QVINTVS

De Psychologismo rationali

97. Hactenus philosophorum opiniones de idearum origine, quas a veritate longe aberrare certum nobis videtur, expendimus; restat ut illud systema exhibeamus, quod modum huius problematis explicandi tum rationi, tum experientiae consentaneum prae se fert. Hoc systema, quod ab Aristotele profectum s. Thomas, ceterique Scholastici propugnarunt, *psychologismus rationalis* dici potest. Etsi autem eius notio antea a nobis explicata sit, praestat tamen hic illam summatim revocare: « Cognitio nostra hoc ordine progreditur, ut primo incipiat in sensu, secundo perficiatur in intellectu [3] ». *Incipit primo a sensu*, quia sensus exteriores *mediate* [4], et phantasia *immediate* [5] materiam cognitionis intellectui praebent. *Perficitur* autem *in intellectu*, quia intellectus, qui dicitur *agens*, duplicem actionem in phantasmata exerit, quarum una ipsa *illuminat*, seu efficit, ut ipsa sint *potentia proxima* intelligibilia, hoc est, ad essentiam rerum manifestandam magis idonea, quam species, quae sensibus exterioribus arripiuntur; altera autem, eo quod abstrahit ab eis conditiones materiae, et sic efformat species intelligibiles, quae nudam rerum essentiam repraesentant, efficit, ut phantasmata *actu intelligibilia* evadant [6]. Hae species intelligibiles eo ipso tempore, quum

---

[1]) I, q. II, a. 2 ad 3.

[2]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. X, a. 11 ad 11. Adversus ontologismum nuperrime egregium edidit opus P. F. Alb. Lepidi, *Examen philosophico-theologicum de Ontologismo*, Lovanii 1873.

[3]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. I, a. 11 c.

[4]) Cf p. 284-285.

[5]) Ibid.

[6]) Ut alios Doctores praetereamus, s. Bonaventura idem, ac s. Thomas, docuit, et fere iisdem verbis usus est. « Cognitio humana, ait, incipit a sensu, tamquam ab exteriori, quae non perficitur, nisi perveniatur ad intellectum, qui vere cognoscit, quid est res »; *De septem donis Spiritus Sancti, De dono int.*, c. 1. « Imaginatio inter sensum, et rationem, quasi ancilla inter dominum, et servum discurrit, et quidquid exterius haurit, per sensum carnis intellectui repraesentat ad obsequium rationis »; *De septem itin. aetern.*, Itin. 3,

ab intellectu agente a phantasmatis abstrahuntur, in intellectum possibilem imprimuntur, ac proinde *impressae* nuncupantur [1]. Species intelligibilis ab intellectu possibili recepta [2], est principium, quo hic ad actum intellectionis eliciendum determinatur. Ipse autem ab illa specie informatus, speciem *expressam*, seu *verbum* producit, in quo, veluti in speculo, illud cernit, quod a specie impressa repraesentatur, atque ita rem ipsam *concipit*, sive rei cognitionem adipiscitur [3].

---

d. 4, a. 3. Cf quae de hoc sancto Doctore passim diximus in cap. tertio. Scholastici autem non solum ab Aristotele, sed etiam a s. Augustino hanc doctrinam acceperunt. Prae ceteris praeclara sunt haec duo sancti Doctoris loca: « Haec sunt defendenda ratione, vel a sensibus corporis *inchoata*, vel intelligentia mentis inventa »; *Enchir. ad Laurent.* c. IV, n. 1. « Facilius quippe inclinamur ad solita, et amicum est infirmitati humanae conversationem introrsus vel mittere, vel admittere. Proinde si non potes aciem mentis tuae a corporalium similitudinum quasi nubilo perspicue serenare, eas apud teipsum vigilanter attende »; *De vid. Deo*, c. 17, n. 42, 43. Cf *De Gen. ad litt.*, lib. V, c. 12, n. 28; *De imm. anim.*, c. 10, n. 17. E locis, quae ante attulimus, cf praesertim p. 190, not. 2, et p. 192.

[1]) Cf p. 307.

[2]) Cf p. 300, et 321-322.

[3]) Cf p. 309 sqq. Incredibile est nonnullos extitisse, qui Scholasticos putidi sensismi insimulare auderent. Lubet, ceteris omissis, s. Thomam ab hac nota liberare. Infiniti propemodum essemus, si omnia hic adducere vellemus illius Doctoris loca, quae adeo abnormem calumniam ab eo propulsant. Satis sit haec pauca exscribere, quae nulla indigent explicatione: « Ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet, quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis, et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae » (I, q. LXXXIV, a. 6 c.). « Sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis; et ideo non est mirum, si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit » (*Ibid.* ad 3). « Licet intellectus operatio oriatur a sensu: tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit, quae sensus percipere non potest » (I, q. LXXVIII, a. 4 ad 4). « Pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud, quod mens cognoscit, sensus apprehendit; sed quia ex his, quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia Divinorum » (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 6 ad 2; cf quae diximus p. 366-368). Ex his perspicitur illud effatum Scholasticorum: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*, intelligendum, esse hoc modo, quod cognitio intellectiva sine phantasmatis, quae per sensus hauriuntur, evolvi non potest, non vero quod intellectus illud ipsum apprehendit, quod a sensu percipitur. Audiatur s. Bonaventura: « Dicendum, quod illud verbum (*Nihil est in anima, quod prius non fuerit susceptum a sensu*) intelligendum est, quod anima non habet aliquam similitudinem, quam non susceperit extra vel secundum totum, vel secundum par-

98. Quoniam haec, quae summatim delibavimus, veritati valde consentanea esse antea a nobis demonstratum est, in praesentia oportet ea dumtaxat in memoriam revocare, quibus cognitionis intellectivae rationem nullo modo reddi posse ostenditur, nisi ipsa a sensibus oriri, atque ab intellectu perfici dicatur.

99. Et sane illud solum systema ad explicandam originem cognitionis intellectivae accommodatum est, quod naturae nostri intellectus respondet [1]. Atqui intellectus humanus, ut perbelle ostensum a Scholasticis fuit, eius est naturae, ut ad primas cognitiones rerum pervenire non possit, nisi ipsas a sensu oriri, et vis intellectivae opere perfici dicatur. Ergo origo intellectivae cognitionis nonnisi secundum Scholasticorum systema explicari potest.

100. Assumptio argumenti, quod modo concinnavimus, probatur hoc modo: 1° Natura intellectus expostulat, ut eius cognitio a sensibus oriatur. Enimvero unicum est in homine principium, quod res sentit, atque intelligit; quia, ut in *Anthropol.* ostendetur, una, eademque est anima, quae simul sentiens est, atque intelligens, hoc est, quae est subiectum intellectus, et simul cum corpore subiectum facultatum sentientium. Ex hac coniunctione facultatum intelligentium cum sentientibus, quemadmodum suo loco ostendimus, efficitur, ut obiectum nostro intellectui proportionatum non sit intelligibile *purum*, sed essentia rerum, quae *esse* suum in materia habent [2]. Atqui res, quae habent *esse* suum in materia, nonnisi per potentias sentientes apprehendi possunt. Ergo natura intellectus humani expostulat, ut obiectum sibi proprium assequi nequeat, nisi cognitioni eius cognitio sensitiva praecedat [3]. Hinc s. Thomas illud asseruit, et inculcavit: « Naturale est homini, ut per sensibilia ad intelligibilia veniat; quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet [4] ». Id, quod ex natura ipsius intellectus eruitur, experientiae testimonio comprobatur. Et sane, « videtur manifeste per id, quod experimur, quod anima indigeat sensibus; quia qui caret sensu aliquo, non habet

---

tem » (*In lib. III Sent.*, Dist. XXXVII, dub. 1). Et alibi: « Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu...., verum est vel in se, vel in suo simili; multa tamen fingit homo, quae numquam vidit, multa etiam, postquam vidit, cogitat » (*Op. cit.*, lib. II, Dist. XXIV, p. 2, a. 11, q. 1 *ad arg.*). Cf *ibid.*, Dist. XXXIX, a. 1, q. 2 *ad arg.* et quae diximus p. 189-192.

[1]) « Oportet, inquit s. Thomas, quod cognitio fiat secundum modum cognoscentis »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXVIII, q. I, a. 2 *sol.*, et alibi passim.

[2]) Cf p. 284 sqq.

[3]) Hoc argumentum Aquinas noster complexus est his paucis: « Operatio proportionatur virtuti, et essentiae; intellectivum autem hominis est in sensitivo, et ideo propria operatio eius est intelligere intelligibilia in phantasmatibus »; *De Mem., et Rem.*, lect. 1.

[4]) I, q. I, a. 9 c. Cf *ibid.*, q. XII, a. 12 c.

*

scientiam de sensilibus, quae cognoscuntur per sensum illum, sicut coecus natus nullam scientiam habet, nec aliquid intelligit de coloribus [1] ».

2° Natura intellectus etiam expostulat, ut eius cognitio, quae a sensu initium sumit, ab ipsa vi intellectiva perficiatur; quippe quod, etsi intellectus cum corpore coniungatur, tamen ipse actiones suas sine ullo organo corporeo exercet [2]. Ex hoc, quemadmodum alibi vidimus, consequitur proportionem inter intellectum, atque obiectum eius proprium intercedere non posse, nisi essentiam rerum materialium ab intellectu apprehendi statuatur, non prout ipsa est in hac, vel in illa re singulari, quemadmodum a sensibus apprehenditur; sed *altiori modo*, id est, prout a quavis conditione materiali abstrahitur [3], ac proinde sub universali ratione consideratur [4]. Iam, si res ita se habet, in mente agnoscenda est aliqua virtus superioris ordinis, quam sensus, ut per ipsam cognitio sibi propria perficiatur [5], eaque est, quae nomine *intellectus agentis* [6] designatur.

101. Potiora, quae contra hoc systema aristotelico-scholasticum obiecta ab eius adversariis sunt, iam diversis in locis exsolvimus [7]. Unum, aut alterum e re erit hic adiicere.

1° Obiic. Genuensis: A Scholasticis explicatum non est, neque explicari posse videtur, quanam ex causa intellectus agens, dum non semper, eorum consensu, aliquid agit, in actum deducatur. Ergo in systemate Scholasticorum ratio originis idearum non redditur.

102. Resp. *Neg. ant.* Prob. *antec.* Causam, ex qua intellectus agens in actum deducitur, vel esse phantasma rei, vel Deum, vel

---

[1]) *Cont. Gent.*, lib. II, c. 83. Cf alium locum, quem adduximus p. 286. Hoc ipsum iam a s. Augustino observatum fuit. « A prima aetate coeci, ait, cum de luce, coloribusque interrogantur, quod respondeant, non inveniunt. Non enim coloratas ullas patiuntur imagines, qui senserunt nullas »; *Epist.* VII *ad Nebrid.*, n. 6. Cf *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 19, n. 25; *De Trin.* lib. IX, c. 6, n. 11, et lib. XIV, c. 5, n. 7.

[2]) Cf p. 281.

[3]) Cf p. 288-289.

[4]) Cf p. 289.

[5]) Huiusmodi argumentum ita ab Aquinate exhibetur: « Intellectus humanus medio modo se habet; non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis. Et ideo proprium eius est cognoscere formam, in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id, quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere, quod intellectus noster intelligit materialia, abstrahendo a phantasmatibus »; I, q. LXXXV, a. 1 c.

[6]) Cf p. 293.

[7]) Cf p. 307-309, et p. 454-455.

ipsum intellectum sumi potest. Atqui non primum, quia id fieri non posset sine mutua animae in corpus, et corporis in animam actione, quae adhuc *qualitas occulta* est; non alterum, quia hoc et systema caussarum occasionalium invehit, et ipsum intellectum agentem inutilem reddit; non postremum, quia nihil seipsum e potentia in actum deducere potest. Ergo explicari nequit, qua ex causa intellectus agens in actum deducatur [1].

103. Resp. *Conc. mai.*; *conc.* duas priores partes *min.*, et *neg.* tertiam; *neg. cons.* Genuensi lubenter concedimus Deum non esse proximam causam, ex qua intellectus agens in actum deducitur ob rationes, quas ipse attulit; neque hanc causam phantasma esse posse, quia, cum phantasma rem materialem repraesentet, repugnat ipsum esse causam, ex qua intellectus agens in actum deducatur [2]. Verum contendimus hanc causam esse ipsum intellectum agentem, atque hoc illi pronuntiato Scholasticorum, quo nihil posse de potentia ad actum per se deduci statuitur, minime adversari. Et sane, cum intellectus agens sit natura sua activus [3], sive lumen intelligibile [4], actio eum naturaliter concomitatur [5]. At, quia est quaedam vis activa indeterminata, aliquam determinatam actionem exercere non potest, nisi a phantasia quoddam obiectum ei offeratur. Quapropter intellectus agens per se ad actum reducitur, non quia per se a potentia ad actum transit; sed quia, posito phantasmate, illam actionem, naturae suae consentaneam, exercet, quam sine phantasmate exercere non poterat.

104. 2° Obiic. Corsinius: Intellectus agens non potest imaginem incorpoream, et universalem, quae singularibus, et corporeis circumstantiis admixta est, abstrahere, nisi non solum illam imaginem incorpoream, sed etiam circumstantias corporeas cum illa coniunctas distincte videat. Atqui intellectus, secundum Scholasticos, circumstantias corporeas imagini incorporeae, et universali adiunctas videre non potest. Ergo origo idearum, secundum Scholasticorum sententiam, explicari non potest [6].

105. Resp. *Neg. mai.*; *conc. min.*; *neg. cons.* Perperam Corsinius sumit in phantasmate, secundum Scholasticos, imaginem, sive spe-

---

[1]) *Elem. Met.*, Pars altera, c. 3, prop. 32, t. II, p. 137 sqq, ed. cit.

[2]) Haec quidem, non vero illa, quam Genuensis contendit, est ratio, propter quam phantasma nequit esse caussa, ex qua intellectus agens in actum deducitur. Nam mutua actio animae in corpus, et corporis in animam non est, ut ipse deridicule ait, *qualitas occulta*; sed, quemadmodum suo loco demonstrabitur, est res adeo explorata, ut de ipsa nullo modo dubitari queat.

[3]) Cf p. 304-305.

[4]) Cf p. 296, not. 4.

[5]) Cf p. 454-455.

[6]) *Instit. phil., Log.*, p. I, c. 2, § 7, p. 86, Venetiis 1764.

ciem incorpoream, et universalem cum circumstantiis corporeis coniunctam *actu* contineri; quia Scholastici speciem, quae in phantasmate actu est, rem corpoream repraesentare, proindeque non solum in se, sed etiam prout obiectum repraesentat, esse singularem tenent. Intellectus autem agens ex imagine phantastica imaginem, sive speciem universalem, et incorpoream efformat ex eo quod essentiam rei, quae in specie phantastica conditionibus corporeis, et singularibus obtegitur, sine hisce conditionibus considerat. Nec putandum est intellectum agentem non posse id efficere, nisi essentiam rei, et conditiones corporeas eius intelligat; quia, ut antea demonstravimus [1], intellectus agens est quaedam vis intellectiva non *formaliter*, sed dumtaxat *efficienter* intelligens [2].

106. 3° Obiic. idem Corsinius [3]: Si intellectus ex phantasmate speciem abstraheret, naturam ipsius phantasmatis mutaret; quia corporeum in incorporeum converteret. Atqui absurdum est naturam alicuius rei mutari. Ergo etc.

107. Resp. *Neg. mai.*; *conc. min.*; *neg. cons.* Etenim intellectus agens speciem intelligibilem ex phantasmate efformat, non quod phantasma conditionibus materiae re ipsa exuit; sed quod in ipso, ut diximus, essentiam rei considerat, quin consideret conditiones materiae, quibus ipsa obvolvitur. Quocirca ipse non mutat naturam corpoream phantasmatis in incorpoream; sed illud, quod in eo singulare, et sensibile est, intelligibile, ac universale efficit, atque hoc modo effectum intellectui possibili tradit.

ARTICVLVS SEXTVS

De connexione verborum cum cogitatione

108. Ex doctrina idealogica, modo statuta, pronum est intelligere, quid de connexione verborum cum conceptibus, quorum ipsa signa sunt, sentiendum sit.

109. Antequam controversias, quae hac de re agitatae sunt, dirimamus, nonnihil de signis in universum, et maxime de natura signorum, quae *verba* appellantur, in antecessum dicamus oportet.

Signum, ut s. Augustini verbis utamur, « est res, praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliquid aliud faciens in cogitationem venire [4] ». Ex quo intelligitur, si notionem signi in elementa, ex quibus componitur, resolveris, tria in ipsa tibi occurrere; scilicet unum, quod aliquid significat; alterum, quod per ipsum significatur; et

---

[1]) Pag. 308.

[2]) Cf pp. 454-455.

[3]) *Loc. cit.*

[4]) *De Doctr. Christ.*, lib. II, c. 2, n. 1. Cf s. Thom., 3, q. LXII, a. 4 ad 2.

quoddam principium, cuius vi e cognitione unius ad cognitionem alterius progredimur. Puta, cum fumum, tamquam signum ignis spectamus, tria menti nostrae obversantur, eaque sunt *fumus*, qui ignem significat, *ignis*, qui a fumo significatur, et relatio inter caussam, et effectum; si quidem nos, viso fumo, ignem existere inde conficimus, quia fumum ab igne produci cognoscimus.

110. Signorum autem diversa genera sunt, quia diversi sunt modi, quibus signum, ad rem, quam significat, referri potest. Enimvero, si signum sine voluntate, sed natura sua rem significat, *naturale* vocatur; e. g., fumus est signum naturale ignis [1]. Sin tantum ex hominum instituto, ita ut ad rem, quam significat, nullam, vel tenuem relationem natura sua habeat, dicitur *arbitrarium*, vel, ut s. Augustinus ipsum vocavit, *datum* [2]; puta oliva est signum arbitrarium pacis.

111. Homini autem quibusdam signis opus esse, quibus conceptiones suas extrinsecus proferre possit, res manifesta est. Namque « homo, s. Thomas ait, si esset naturaliter animal solitarium, sufficerent sibi animae passiones, quibus ipsis rebus conformaretur, ut earum notitiam in se haberet; sed, quia homo est animal naturaliter politicum, et sociale, necesse fuit, quod conceptiones unius hominis innotescerent, aliis [3] ». Iamvero, homines, ut s. Basilius observavit [4], cum non ex spiritu tantum, sed ex corpore etiam constent, non possunt secum invicem cogitationes suas communicare per se ipsas, sed solum per quaedam media sensibilia, quae illas significant. Hominibus igitur ad cogitationes sibi invicem manifestandas opus est quibusdam mediis sensibilibus, atque haec sunt, quae signa vocantur.

112. Iamvero, homines re ipsa multos modos in promptu habent, quibus cogitationes suas cum aliis communicare valent. In primis, ipsi interdum cogitationes suas per quosdam motus corporis manifestant, sive hos motus ex instinctu naturali, sive ex quadam conventione edant. *Motus corporis ad animi cogitationes patefaciendas comparati* vocantur *gestus*, atque hi, si ex instinctu naturae fiant, sunt *naturales*; sin ex conventione inter homines facta confingantur, *artificiosi*. E. g., oculi torvi naturaliter indignationem significant, et motus corporis, quibus surdo-muti defectum loquelae supplent, cogitationes eorum *artificiose* pandunt [5]. Iam liquet gestus naturales eos-

---

[1]) *Loc. cit.* n. 2. — [2]) *Ibid.* n. 3.

[3]) *In lib. I Post.*, lect. II; cf *In lib. I Polit.*, lect. I.

[4]) *Homil.* in illud: *Attende tibi ipsi* etc., n. 1, *Opp.* t. II, p. 16, ed. Garnier, Paris 1722.

[5]) Gestus naturales homini cum belluis communes sunt; illis enim belluae affectiones suas secum invicem communicant. Ut exempla a s. Augustino mutuemur, « gallus gallinaceus, reperto cibo, dat signum vocis gallinae, ut accurrat, et columbus gemitu columbam vocat, vel ab ea vicissim vocatur »; *Op. cit.*, lib. II, c. 2, n. 3.

dem esse apud omnes populos, quia id, quod a natura oritur, omnium hominum commune est; sed artificiosos apud singulos homines plerumque variare, quia consuetudines, utpote quae vel a conditionibus cuiusque loci propriis, vel ab arbitrio hominum pendent, non sunt apud singulos homines eaedem [1].

113. At cunctis modis signorum, quae ad gestus referuntur, *verba*, eodem s. Augustino observante [2], longe praestantiora sunt. Cuius augustinianae sententiae s. Thomas hanc rationem assignavit: « Quia verba diversimode formari possunt ad significandos diversos conceptus mentis, et propter hoc per verba magis distincte possumus exprimere, quod mente concepimus [3] ». Quid sit verbum, sive vox, et oratio, iam in *Logica* dictum est [4]. Illud hoc in loco addendum censemus, *locutionem*, quae in verborum, seu vocum nexu consistit, esse propriam hominis; nam, si belluae, ut s. Thomas advertit [5], sonus quosdam voces imitantes edunt, quibus *passiones*, sive affectiones suas produnt, certe locutione uti non possunt, quia plures voces ita inter se connectere, ut sensa animi pandant, sine intellectu haud possibile est.

114. At sola locutio homini ad suas cognitiones manifestandas non sufficit. Namque homo, eodem Aquinate monente, quoniam non solum cognitionem habet, quae circa praesentia versatur, sed etiam quae ad praeterita, et futura spectat, signis indiget permanentibus, ut hominibus, qui loco, aut tempore ab eo distant, conceptiones suas manifestet [6]. Horum signorum potissimum est *scriptura*, quae *alphabetica* dicitur; quia haec per litteras alphabeti varie dispositas mentis conceptiones manifestat [7].

---

[1]) De doctrina gestuum legere e re est nostratem Can. Andream De Iorio, *La mimica degli antichi investigata sul gestire de' napoletani*, Napoli 1832.

[2]) *Op. cit.*, lib. II, c. 3, n. 4.

[3]) 3, q. LX, a. 6 c. Cf 2^a 2^{ae}, q. LV, a. 4 ad 2; q. LXXII, a. 1 c., et q. CX, a. 1 ad 2.

[4]) Vid. Pars I, c. II, art. 1, p. 67-69.

[5]) *In lib. I Polit.*, lect. I.

[6]) *In lib. I Post. Anal.*, lect. II. Cf s. Aug., *Op. cit* ibid., c. 4, n. 5.

[7]) Neminem certe latet homines aliquando *picturis*, vel *symbolis* usos esse, ut memoriam eventuum apud posteros perpetuarent. *Pictura* res per suas imagines manifestat; puta, si quis proelium significaturus duas manus ensibus armatas, aliam adversus aliam, pingeret. *Symbolum* vero notionem abstractam, vel rem spiritualem per imaginem alicuius rei sensilis, quae cum ipsa aliquam similitudinem habet, significat; e. g., oculus providentiam, spica feracitatem, columba innocentiam. Pictura vocatur scriptura *figurata*, et symbolum scriptura *symbolica*; quia illa per signum permanens figurae, haec per signum permanens symboli conceptiones animi declarat. Utraque genus scripturae *ideographicae* constituunt; quia significant ideas, non vero voces, quae ideas repraesentant. Scriptura autem *alphabetica* genus scripturae *phoneticae*

115. Iamvero, verba sive ore prolata, sive scripta secundum sententiam Aristotelis [1], quam Scholastici post Arnobium [2], s. Augustinum [3], aliosque Ecclesiae Scriptores tuiti sunt [4], signa naturalia haud sunt dicenda, quasi ex ipsa natura sui rerum, quas significant, naturas nobis repraesentent. Huius sententiae veritatem tria satis luculenta, ni fallimur, argumenta suadent. Primum in eo consistit, quod nulla convenientia, uti Arnobius advertit [5], inter nomina, et naturas rerum, quas ipsa significant, intercedere potest. Nam nomina tum solum res natura sua significare possent, si prout res quaedam sunt, sive, ut Scholae aiebant, *materialiter* considerata [6], eiusdem, ac res, quas significant, naturae essent. Atqui nomina considerata, prout sunt quaedam res, non sunt eiusdem naturae, ac res, quas significant; sed propriam naturam habent, per quam a reliquis rebus discriminantur. Nomina igitur res natura sua non significant. Alterum argumentum, quod ex B. Alberto M. [7], s. Thoma [8], aliisque

---

efficit; quia denotat voces, τὰς φωνας, non ideas, quas voces repraesentant. Haec scriptura phonetica ita caeteris praestat, ut scripturae nomen iure sibi vindicet. Etenim ipsa, secus ac omnis scriptura ideographica, non tot expostulat signa, quot sunt conceptiones animae, quas significat; sed ex perpaucis signis, quot sunt litterae alphabeti, omnia vocabula componit, quibus ad conceptiones animae, quaecumque sint, significandas opus habet. Qua in re voces, et articulationes verbi oralis ratione prorsus mirabili imitatur; quemadmodum enim verbum orale perpaucas vocis articulationes ea varietate disponit, ut inde pene innumerae voces existant, ita ipsa ex variis litterarum alphabeti dispositionibus innumera vocabula, quae illas voces repraesentant, pingit.

[1]) *De interpr.*, c. 2, § 3, ed. Didot. Historiam huius controversiae videre licet apud Origenem, *Contr. Cels.*, lib. I, c. 24.

[2]) *Adversus Gentes*, lib. I, p. 36, Lugd. Batav. 1651.

[3]) *De Doctr. Christ.*, lib. II, c. 1, n. 3.

[4]) Loc. cit.

[5]) Nomina considerari possunt vel *materialiter*, hoc est, prout sunt quaedam res, quae dicuntur voces, vel *formaliter*, hoc est, prout res significant. Puta, hoc nomen *homo* considerari potest et prout quaedam est res, quae dicitur vox, et prout significat rem, quae homo vocatur.

[6]) « Quamquam, en verba Arnobii, si verum spectes, nullus sermo natura sua est integer, vitiosus similiter nullus. Quaenam est enim ratio naturalis, aut in mundi constitutionibus lex scripta, ut hic paries dicatur, et haec sella? cum neque sexus habeant foemininis generibus, masculinisque discretos, nec quisquis docere doctissimus me possit, ipsum hic, et haec quid sint, aut cur ex his unum, sexum virile designet, foemininis generibus id, quod sequitur, applicetur. Humana ista sunt placita, et ad usum humani sermonis faciendi non sane omnibus necessaria; nam et haec paries forsitan, et hic sella dici sine ulla reprehensione potuissent, si ab initio sic dici placuisset, et a sequentibus communi esset in sermocinatione servatum »; *ibid.*

[7]) *Periherm.*, lib. I, tract. II, c. 1.

[8]) *In lib. I Periherm.*, lect. II.

nobis suppetit, se habet hunc in modum: Eaedem res non iisdem nominibus apud omnes populos significantur, sed varia ad eamdem rem significandam nomina ab eis adhibentur. Atqui naturae rerum eaedem, immotaeque semper, et ubique terrarum sunt. Nomina igitur res natura sua non significant. Tertium argumentum ex eo peti potest, quod vulgus hominum, saepe auditis aliquibus nominibus, non modo quid sint res, quas ipsa significant, sed etiam quaenam ipsae res sint, ignorant. Atqui, si nomina res natura sua significarent, quisquis, audito nomine, non solum quamnam rem ipsum significet, sed etiam quid ipsa res sit, procul dubio cognoscere deberet. Ergo nomina res natura sua non significant.

116. B. Albertus M. ex eo quod eaedem res, ut diximus, non iisdem nominibus apud omnes populos designantur, directam demonstrationem confecit, quae ita se habet: Quoniam ad easdem res significandas non eadem, sed varia nomina a diversis populis adhibentur, id argumento est, variabilem esse causam, ob quam nomina rebus imponuntur. Atqui haec causa variabilis non potest quidem esse natura, sed dumtaxat voluntas. Vocabula igitur non sunt naturalia, sed arbitraria [1].

117. Quae quidem sententia, ut s. Thomas docet, ita explicanda est, ut *naturale sit homini significare conceptus suos, sed determinatio signorum sit ad placitum* [2]. Scilicet, nomina conceptionibus nostrae mentis oportet quidem ut respondeant. Etenim, quoniam « ratio, quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen [3] »; illud consequitur, quod « intellectus, secundum quod apprehendit res, ita significat per nomina [4] ». At vero, quoniam ex variis nominibus illud eligere licet, quod cum ea ratione, qua rem apprehendimus, magis consentire videtur, nomina ex hominum arbitrio res significant.

118. His praestitutis, ad propositam controversiam de connexione verborum cum cogitatione accedamus. Duae sunt hac de re philosophorum praecipuae sententiae. Alii cum Scholasticis, et maxima parte recentium [5], docent sermonem maximo quidem esse subsidio menti humanae, ut cognitionem rerum, quam facultatum suarum exercitatione sibi comparavit, perficiat; sed nec ad directam, nec ad reflexam cognitionem adquirendam necessarium esse. Alii vero con-

---

[1]) *Op. cit.*, ibid.

[2]) $2^a\ 2^{ae}$, q. LXXXV, a. 1 ad 3.

[3]) I, q. XIII, a. 4 ad 1.

[4]) *Ibid.*, a. 3 c.

[5]) Nos non latet plerosque cum veteres, tum recentes philosophos hanc controversiam data opera non tractasse; ast ipsos in hac sententia versatos fuisse ex illis, quae de origine cognitionis humanae docuerunt, luculenter intelligitur.

tendunt mentem humanam ita comparatam esse, ut eius evolutio a sermone pendeat.

119. Ii, qui hanc alteram sententiam tuentur, in duas sectas scinduntur. Philosophi enim, qui Traditionalistae dicuntur, statuunt institutionem socialem, ac proinde sermonem esse unicam causam, ex qua homo vel quascumque notiones abstractas, et generales, vel saltem illas, quae ad ordinem metaphysicum, et moralem spectant, cuiusmodi sunt notiones Dei, naturae, originis, et destinationis hominis, acquirere potest. Quapropter sermonem ad cognitionem non solum reflexam, sed etiam directam vel omnium veritatum generalium [1], vel saltem illarum, quae ad ordinem metaphysicum, et moralem pertinent [2], necessarium esse volunt. Alii vero institutionem socialem non esse causam effectricem ullius cognitionis tenent; unde docent sermonem esse necessarium non quidem ut homo directam, sed tantum ut reflexam cognitionem rerum adquirat; quippe quod mens super cognitionem rerum iam sibi comparatam reflecti non potest, nisi ad vim suam super ipsam retorquendam a sermone excitetur. Hac ratione necessitatem sermonis propugnarunt in Italia Rosminius [3], Giobertius [4], et P. Romanus e S. I. [5], ad eorumque opinionem Scriptores Lovanienses quam proxime accedunt [6].

120. Nobis prima sententia omnino probatur; quia ipsa ex principiis idealogicis, quae tuiti sumus, prono alveo fluit.

Et sane, quod ad cognitionem directam attinet, nos vidimus, 1° ipsam a mente nostra adquiri per primum actum intellectus possibilis, quo essentiam alicuius rei a conditionibus materialibus denudatam cognoscimus; 2° obiectum cum suis conditionibus materialibus se menti nostrae sistere per phantasma, quod ex perceptione sensili ope imaginationis conficimus; 3° mentem nostram per actum

---

[1]) Ita sensit De Bonald, *Recherches philos. sur les premiers objets des connaissances morales*, c. 2, t. I, p. 145. Ipse autem institutionem socialem modo per sola verba (*Essais sur les lois naturelles de l' ordre social*, p. 49-111), modo per quaelibet genera signorum (*Législation primitive*, t. I, p. 74-334) fieri asseruit.

[2]) Vid. Bonnetty, *Annales de phil. chrèt.*, Ser. 4, t. VII, p. 63, 64, 67, et t. VIII, p. 374; et p. Ventura, *La Tradizione e i Semipelagiani della Filosofia*, c. 1, § 6, p. 23 sqq, ed. cit., et c. 6, § 204 sqq, ed cit.

[3]) *N. S.*, sez. V, part. II, c. 4, a. 3, t. II, p. 87, 88, ed. cit., et *Teodicea*, lib. I, c. 20 et 21, p. 50 sqq, Napoli 1847.

[4]) *Err. filos.*, lett. V, t. I, p. 277 et 278, ed. Capolago, et *del Buono*, c. 3, p. 52, ed. cit.

[5]) *Scienza dell' uomo interiore* etc., Riassunto, § 3, vol. IV, ed. cit.

[6]) *Revue Cathol.*, Fevr., p. 70 sqq, Juin p. 346 sqq, Nov. p. 680 sqq an. 1859. Cf eorum *Epist.* ad Card. de Andrea S. Cong. Ind. iam Praefectum in Ephem. *La Scienza e la Fede*, t. XXXIX, p. 471-475.

intellectus agentis, sive luminis intelligibilis, quo pollet, essentiam obiecti, quod phantasma ei exhibet, conditionibus materiae exuere. Si haec prae oculis habeantur, nullo negotio intelligetur mentem nostram viribus naturaliter sibi insitis praeditam esse, ut cognitionem directam rerum adquirat. Nam mens, quemadmodum ex dictis patet, ad alicuius rei cognitionem directam adquirendam duobus indiget, scilicet praesentia obiecti, et lumine intellectuali, quo essentiam obiecti conditionibus materiae expoliat. Atqui obiectum fit ei praesens per phantasiam, quae est facultas sentiens animae, et lumen intelligibile est intellectus agens ipsius animae. Ergo mens humana naturalibus mediis, sive viribus pollet, quibus cognitionem directam rerum apprehendere potest.

121. Ad maiorem huius argumenti intelligentiam memoria revocandum est omnem facultatem intelligendi ita comparatam esse, ut quoties obiectum suum ei praesens sit, necessario ad illud arripiendum feratur. Atqui quoties imaginatio efficit phantasma, et intellectus agens essentiam rei sub phantasmate obvolutam conditionibus materiae exuit, intellectui possibili, cuius proprium est intelligere, proprium obiectum praesens fit. Ergo, postquam imaginatio phantasma effecit, et intellectus agens essentiam rei a conditionibus materiae in phantasmate discrevit, fieri non potest, ut intellectus possibilis obiectum non intelligat. Ex quo patescit mentem non indigere ullo praesidio institutionis socialis, sed viribus naturaliter sibi insitis pollere, ut cognitionem directam rerum assequatur.

122. Quod si mens humana ad cognitionem directam rerum assequendam vires in se naturaliter habet, inde patet sermonem non modo non esse causam effectricem cognitionis directae, sed ne conditionem quidem, sine qua cognitio directa existere non potest. Nam conditio *sine qua non* illud dicitur, quod, etsi ad effectum producendum non concurrat, tamen eiusmodi est, ut sine ea effectus haberi nequeat. Sed homo, uti ostensum est, directam cognitionem rerum consequi potest, etiamsi voces ignoret, quibus ipsae significantur. Sermo igitur non est conditio, sine qua cognitio directa existere nequit. Quin etiam ipsa cognitio rei est conditio, sine qua sermo existere non potest; siquidem verbum exterius, ut cum s. Augustino diximus [1], nonnisi ad interius verbum, quod mens rem concipiendo efformat, significandum adhibetur, et nonnisi propter relationem, quam cum verbo interiori habet, verbi nomine donatur.

123. Alterum aeque firmum, ac evidens argumentum huiusmodi se habet: Quandoquidem nomina res non ex natura sua, sed ex arbitrio hominum significant, consequens est 1° cognitionem rerum inventioni nominum praecedere oportere, quia homines, nomina rebus

[1]) Pag. 311.

imponere volentes, res non aliter denominare possunt, quam prout ipsas cognoscunt; 2° illos, qui nomina rebus iam imposita audiunt, non posse scire, quasnam res ipsa significent, nisi quos conceptus auctores eorum significare voluere, cognoscant. At, si sermo cognitionem rerum, quas significant, cum in animo sermonem instituentis, tum in animo sermonem audientis expostulat, ipse ad cognitionem directam acquirendam profecto non est necessarius, alioquin causam, sive *conditionem sine qua non* posteriorem esse effectu dicendum foret; quod perabsurdum est [1].

124. Quod ad cognitionem reflexam pertinet, certum quoque est mentem humanam ad illam efficiendam non indigere sermone, aut alio quovis societatis subsidio, sed ipsam sibi sufficere. Namque ad cognitionem reflexam efficiendam non aliud requiritur, quam ut obiectum cognitionis sit animae praesens, atque ut anima vim ad illud arripiendum habeat. Atqui anima 1° id, quod directe novit, sibi praesens habet; quia cognitio, cum sit affectio subiecti cognoscentis, in anima, quae subiectum cognoscens est, inhaerere debet; 2° per vim reflectendi, qua intellectus pollet, se super se ipsam, cunctosque actus suos retorquere potest. Ergo anima, ut cognitionem reflexam rerum adquirat, non indiget sermonis auxilio, sed ipsa sibi sufficit.

125. Quoniam mens humana sine praesidio sermonis non solum directam, sed etiam reflexam cognitionem rerum adquirere potest, liquet illos quoque falli, qui ipsam sine sermonis ope posse quidem notiones rerum sensilium abstractas, et universales sibi conficere, sed nullo modo ad veritates metaphysicas, et morales assurgere docent. Enimvero mens humana veritates metaphysicas, et morales ratiocinatione cognoscit; quia ipsas e contemplatione sui, rerumque, quibus circumdatur, ope quorundam principiorum abstractorum, deducit [2]. E. g., ipsa ex eo quod se, et res, quas extra se contemplatur, quibus-

[1]) En aureum locum s. Augustini: « Et id maxime tibi nitor persuadere, si potero, per ea signa, quae verba appellantur, nos nihil discere; potius enim, ut dixi, vim verbi, idest significationem, quae latet in sono, re ipsa, quae significatur, cognita, discimus, quam illam tali significatione percipimus. . . Admonent tantum (verba) ut quaeramus res, non exhibent ut noverimus . . . Verissima quippe ratio est et verissime dicitur, cum verba proferuntur, aut scire nos quid significent, aut nescire; si scimus, commemorari potius, quam discere; si autem nescimus, ne commemorari quidem, sed fortasse ad quaerendum admoneri »; *De Magistro*, c. X, et XI, n. 34-36.

[2]) « Ex istis principiis universalibus, inquit s. Thomas (idest *ex primis conceptionibus intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas*), omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur, ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tum aliquis dicitur scientiam adquirere »; *Qq. dispp., De Ver.*, q. XI, a. 1 c.; Cf *ibid.*, q. X, a. 6 c.

dam limitibus circumscribi cognoscit, esse Ens omnis limitis expers, nempe Deum, colligit, innixa principio causalitatis; quia, cum omne, quod est finitum, effectum sit, causam sui infinitam expostulat. Atqui mens humana 1°, fatentibus ipsis philosophis, contra quos pugnamus, sine ullo praesidio sermonis et res, quae in sensus incurrunt, cognoscere, et ex his, ope abstractionis, principia abstracta, et generalia conficere potest; 2°, uti ostensum est, vim non solum res apprehendendi, sed etiam ex rebus apprehensis alias, quae sub apprehensionem non cadunt, cognoscendi vim habet. Ergo mens humana sine sermonis, vel alio institutionis socialis auxilio veritates metaphysicas, et morales cognoscere valet [1].

126. Adversarii nonnullis argumentis tum a ratione, tum ab experientia petitis sententiam suam probare conantur, quae exsolvere opus nobis est.

127. Obiic. Mens humana non potest quidquam intelligere sine phantasmate; atqui phantasma cuiusque intellectionis non aliud, nisi verbum esse potest; ergo mens humana sine sermonis praesidio nihil intelligere potest.

128. Resp. *Conc. mai.*; *neg. min.*; *neg. conseq.* Et sane verbum, etsi menti humanae possit inservire tamquam valde opportunum phantasma, quo ipsa in obiecto, quod contemplatur, suam attentionem figere, et detinere potest, non est tamen illud phantasma, cuius ope res intelligit. Quod quidem ita demonstrari potest: Cum mens humana essentiam cuiusque rei cognoscat abstrahendo ipsam a conditionibus materiae, quibus in phantasmate latet, perspicuum est ipsam, ope huiusmodi phantasmatis, rem intelligere, atque ope huiusmodi phantasmatis, cum opus fuerit, recogitare. Iamvero huiusmodi phantasma non aliud est, nisi illud, quod ipsa mens per facultatem imaginandi efformat. Phantasma igitur, cuius ope mens humana res intelligit, non est verbum. Neque dicas verbum esse illud phantasma, sub quo intellectus possibilis, verbum interius efformando, rem a specie intelligibili repraesentatam contemplatur. Etenim huiusmodi phantasma, ut cum s. Thoma diximus, *secundum imperium intellectus formatur in imaginatione*, et cum ad obiectum, quod species intelligibilis repraesentat, actu cognoscendum destinetur, consentiat oportet cum illo phantasmate, ex quo species intelligibilis elicitur [2].

129. Varia argumenta ab experientia sibi quoque suppetere ad-

---

[1]) Cum id asserimus, nemo putet nos in ea sententia esse, quod homo sine institutione sociali systema veritatum metaphysicarum, et moralium integrum, et ab omni errore immune conficere potest. Id enim ratio humana *moraliter* spectata, ut suo loco dicemus, ne longae quidem, ac exquisitae institutionis socialis praesidio consequi potest.

[2]) Cf p. 315.

versarii contendunt. Ipsi enim experientia comprobatum esse volunt 1° omnes homines, qui aliquam cognitionem intelligibilem rerum callent, ipsam ab institutione sociali excepisse; 2° homines, qui beneficio institutionis socialis destituti sunt, omni, quamdiu in hoc statu permanserunt, cognitione intelligibili, vel saltem illa, quae ad metaphysicam, et ad ethicam pertinet, caruisse. Ad exemplum primae partis pueros in societate succrescentes, et ad exemplum alterius surdo-mutos nondum educatos, et nonnullos homines vel in sylvis, vel in aliquo loco ab omni hominum consortio seiuncto enutritos adducunt.

130. Verum haec, aliaque huiusmodi sententiam horum philosophorum probare non valent. Ab infantibus in societate enutritis ordiamur. Hi procul dubio ab hominibus, quorum societate utuntur, multas veritates, in primisque metaphysicas, et morales edocentur. At cardo controversiae non in hoc, quod omnibus certum est, sed in eo vertitur, utrum, necne infantes, si auxilio institutionis socialis carerent, veritates universales, non exceptis metaphysicis, et moralibus, saltem ex aliqua parte, invenire possent. Quocirca exemplum, quod adversarii ab infantibus in societate enutritis capiunt, nullius momenti ad definiendam controversiam est. Adde, quod ipsi pro certo sumunt infantes, antequam a societate erudiantur, nullos conceptus rerum habere. Ast id, si non evidenter falsum est, certe in dubium vocari potest. Nos enim videmus infantes, antequam loqui incipiant, quosdam sonos vocis edere, aut gestus efficere, atque irasci, aut flere, quod ab eis, ad quos illos sonos, aut gestus dirigunt, non intelliguntur. Iam nihil vetat, quominus putemus infantes illis signis aliquos conceptus subiicere, atque adultos, quorum societate utuntur, non intelligere, quid ipsi sibi velint; quia quos conceptus illis signis denotare student, ignorant. Praeterea pro certo etiam sumunt homines, postquam aliquas veritates a societate edocti sunt, non posse alias veritates praesertim metaphysicas, et morales, sine societatis ope, invenire. Ast hoc falsum est; nam, cum homines, uti iam ostendimus, viribus ad conceptus abstractos etiam metaphysicos, et morales conficiendos requisitis naturaliter polleant, vis huiusmodi veritates inveniendi eis, saltem postquam ratio ope societatis se enodavit, concedenda est [1]. Ex quibus omnibus conficitur exemplum, quod ab infantibus in societate enutritis petitur, futile esse, 1° quia ad quaestionem, de qua agitur, non pertinet; 2° quia duo pro certis sumit, quorum unum saltem est dubium, alterum falsum.

131. Quod ad surdo-mutos attinet, adversarii non paucos institutores surdo-mutorum nominant, qui surdo-mutos, antequam ad metho-

---

[1]) Id ipsi Scriptores Lovanienses fatentur. Ii enim in cit. *Epist.* asserunt hominem, postquam a societate institutus usum suae rationis adquisivit, ex sola sua ratione quam plurimas veritates detegere, atque cognoscere posse.

dicam institutionem admittantur, nullis ideis rerum potiri testantur. Horum testimonia. Ab. Montaigne, vehemens patronus huius opinionis, protulit [1]. Ast inter omnes hodiernos institutores surdo-mutorum convenit surdo-mutos si satis aetatis habeant, et nullo vitio organico corporis laborent, non mediocri copia conceptuum, et cognitionum instructos inveniri, cum domos educationis ingrediuntur. Id, praeter multos, nuper ostendit cl. institutor surdo-mutorum Berthier, qui, cum et ipse surdo-mutus sit, magnam hac in controversia auctoritatem habet [2]. Non pauca exempla surdo-mutorum hoc comprobantia apud Degerandum [3], Cartonum [4], et Bouvetum [5] leguntur. Iam liquet opinionem adversariorum vel ex uno exemplo, quod contrarium probat, everti. Nam, si vel unum surdo-mutum aliquas veritates non solum abstractas, sed etiam religiosas, et morales sine methodica institutione adquisivisse certum est, nemo decernere potest cunctos surdo-mutos, antequam institutionem methodicam acceperint, cunctis ideis, praesertim religiosis, et moralibus, destitui, ut inde homines sine auxilio institutionis socialis, ideoque sine sermone nullam veritatem cognoscere posse deducat. Quandoquidem autem surdo-mutus, antequam domum educationis ingrediatur, iam aliquam institutionem in domo suo accepit, idcirco eodem modo, ac infans in societate enutritus, considerandus est; hinc quaestio de surdomuto ad quaestionem de infante in societate enutrito redit.

132. Restat, ut de hominibus in sylvis enutritis quidquam dicamus. Iam s. Thomas aperte docuit huiusmodi homines *nutritos in sylvis vel inter lupos* posse *sequi ductum rationis in appetitu boni, et fuga mali* [6]. Exempla autem, quae ab adversariis afferuntur, nihil pro eorum sententia probare valent. Etenim primo quaedam illorum aut merae fabellae sunt, et nonnisi unum testem, eumque remotum habent [7], vel certe non illa adiuncta nobis suppeditant, quibus ad quaestionem dirimendam opus foret [8]. Tum quaedam alia omni qui-

---

[1]) *Recherches sur les connaissances intellectuelles des sourds-muets*, Paris 1839.

[2]) Vid. eius opusculum, *Sur l' opinion du Dr Stuard* etc., *Refutation*, Paris 1852.

[3]) *De l' éducation des sourds-muets*, Paris 1827.

[4]) Carton, *Notice sur l' aveugle sourde-muette*, *Anna Temmermans*, Gand 1843.

[5]) Bouvet, *Demonstration des fondemens de la foi*, Malines 1845.

[6]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIV, a. 11 ad 1.

[7]) Huiusmodi est narratio Herodoti de quodam infante, quem Psammeticus rex Aegyptiorum ita enutriendum curavit, ut nullius hominis vocem audiret. Vid. *Hist.*, lib. II, c. 2.

[8]) Id certe dicendum est de triginta infantulis, quos Akebar, Imperator Mogorum, procul ab omni hominum consortio educandos curavit. Cons. Juvency, *Hist. Societ. Ies.*, pars V, lib. XVIII.

dem loquela, sed non omni cognitione intellectuali destitutos nobis exhibent [1]. Certe, Gaspar Hanser, nomine infantis Nurimbergensis cognitus, cuius exemplum adversarii tantopere iactant, nullo noto idiomate utebatur; sed quosdam sonos vocis edebat, gestusque adhibebat, ut conceptus suos cum aliis communicaret [2]. Tum denique compertum est, qui e sylvis educti sunt, hebetes natura sua, et imbecilles fuisse, quales vel in ipsa societate non raro inveniuntur.

133. Coronidis loco quaestionem de *origine* sermonis innuere par est. Haec cum altera, quam adhuc excussimus, logicam connexionem non habet. Etenim haec duo, nempe hominum intelligentiam posse quodammodo sine sermonis auxilio evolvi, simulque homines illud maxime egregium opus, nempe sermonis inventionem, viribus suis conficere non posse, secum non pugnant.

1° Rationalistarum sententia, qui, secundum Reidium [3], sermonem in homine sponte sua exsurrexisse contendunt, omnino absurda est. Primo enim, si sermo sponte sua in nobis oriretur, non tantum labii unius omnes essent homines, sed ne ulla quidem ad sermocinandum indigerent disciplina, qua reapse indigere nemo diffitetur [4]; deinde firmum ratumque est hominem non loqui, priusquam alios loquentes audierit.

2° Non desunt etiam inter Catholicos philosophos, qui homines ratione iam utentes, et sermocinandi virtute donatos sermonem, saltem imperfectum, per se invenire potuisse docent. Ipsi autem sententiam suam astruere conantur hoc modo. In primis dubitari nequit, quin aliquis homo rem sensibus occurrentem quodam signo aliis commonstrare potuerit. Cum autem innata vi loquendi praeditus esset, eum sonum syllabis quibusdam distinctum protulisse nihil repugnat; cumque ratione polleret, illum sonum ad commonstratam rem significandam determinare pro lubitu suo potuit, idque eo consilio praestare, ut ab aliis intelligeretur, qui, cum et ipsi ratione fruerentur, intelligere potuerunt, qua mente alter sono illo usus sit. Nec

---

[1]) Id de memoratis triginta infantulis narratur apud Iuvencyum, *Op.* et loc. citt.

[2]) Vid. Breton, *Dissert. sur l'origine des idèes*, p. 100, Louvain 1842.

[3]) *Recherches* etc., c. 4, sect. 2, *Oeuvr.* t. II, p. 88 sqq, ed. *cit.* In eadem sententia, praeter alios multos, versantur Ancillon, *Essais de philos., de politiq., et de litterat.*, t. I, c. 4, Paris 1832; Damiron, *Hist. de la phil. en France au XIX siècle*, art. *De Bonald*, ed. cit., et Jul. Simon, *Revue des Deux mondes*, Août 1841; eamque nuperrime propugnavit Renan, *De l' origine du langage*, c. 12.

[4]) Audiatur s. Augustinus: « Ita verba in variis sententiis, locis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque iam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam »; *Confess.*, lib. I, c. 8, n. 13.

quidquam difficultatis in rebus spiritualibus significandis nancisci potuit; quippe quod nomina quaedam ex rebus materialibus ad res spirituales, propter quamdam analogiam, quam homo inter utrasque percipit, transferre haud difficile ei fuisset [1]. Etenim « intellectus noster, aiente s. Thoma, secundum quod apprehendit (res), ita significat per nomina [2] »; quapropter, sicut « ex his, quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur », et « sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia Divinorum [3] »; ita ex nominibus res materiales significantibus ad nomina, quibus res spirituales denotantur, procedere homo potuit [4], praesertim propter quamdam analogiam, quam ipse inter utrasque res percipit.

3° Quod si historia consulatur, sermonem primo homini a Deo una cum loquela infusum fuisse, veritati consentaneum est, tum quod Sacrae Litterae hominem iam initio loquentem inducunt [5], tum quod primus homo, utpote non solum auctor, sed etiam institutor totius generis humani, a Deo constitui debuit aetate perfecta, iisque omnibus instructus, quae ad aliorum instructionem, et gubernationem pertinent [6], ideoque etiam sermone, cuius longe maior necessitas ingruebat.

---

1) Cf p. Liberatore, *Inst. phil. Psych.*, c. 4, art. 4, p. 729, Romae 1861.

2) I, q. XIII, a. 3 c.

3) *Qq. dispp., De Ver.*, q. X, a. 6 ad 2.

4) « Intellectus noster . . . ait idem sanctus Doctor, secundum modum suum Divina apprehendit, et nominat illa, secundum quod inveniuntur in rebus sensibilibus, a quibus cognitionem accipit »; I, q. XXXII, a. 2 c.

5) Ne de naturalistis, et deistis dicamus, quos videre licet apud Anton (Dissert. *De lingua primaeva* etc., c. 2, § 15-27, p. 14 sqq, Wirtembergae 1800), non desunt pauci inter ipsos Catholicos, qui sermonem a primo homine proprie excogitatum fuisse sentiant. Ipsi autem hoc s. Gregorii Nysseni loco maxime innituntur: « Quemadmodum motricem animali facultatem Deus cum dedit, non amplius singulos gressus effecit, semel enim principium ab eo qui fecit, adepta natura, seipsam movet, et deducit, ad quodcumque libitum est motum efficiens (nisi forte gressus hominis a Domino dirigi dicuntur); sic loqui posse, et sonos edere, ac per vocem voluntatem enuntiare, a Deo cum accepit, viam pergit natura per res, signa quaedam rebus certa quadam sonorum differentia imponens. Et haec sunt, quae a nobis dicuntur verba et nomina, quibus rerum vim significamus »; *Cont. Eunom.*, Orat. XII, p. 779 sqq, *Opp.*, t. II, Parisiis 1638. At de huius sancti Doctoris sententia vid. Al. Coletta in egregio op. *Sull'origine del linguaggio*, § III, p. 44 sqq, Napoli 1871.

6) Cf s. Thom., I, q. XCIV, a. 3 c.

CAPVT SECVNDVM

De vi et potestate notionum universalium

134. Quaestio de idearum origine, quam modo tractavimus, ad notiones universales spectat; siquidem « intellectus, aiente s. Thoma, est universalium, non singularium [1] ». Quapropter ex iis, quae de origine idearum disseruimus, ad alteram quaestionem de vi, et potestate notionum universalium solvendam plana, tritaque via nobis sternitur.

ARTICVLVS PRIMVS

Philosophorum de vi notionum universalium diversae opiniones recensentur

135. Haec controversia, etsi in philosophia semper viguerit, tamen ad mediae aetatis philosophos potissimum spectat. Ipsa enim a saeculo XI ad XIV magno animorum aestu exagitata fuit, et tres illas celebres sectas peperit, *Nominalium*, *Conceptualium*, et *Realium* [2], ad quas recentium philosophorum sententiae facile revocantur.

136. Nominalismus in eo consistit, quod, cum menti humanae conceptiones universales deneget, statuit universalia vel esse pura, putaque nomina, seu *flatus vocis*; vel esse voces, aut conceptiones, quae, si in se spectantur, sunt singulares , sed universales dici possunt ex eo, quod plures res singulares designant. Haec sententia priori modo tradita fuit inter veteres ab Epicureis [3], atque, ut nonnulli historici contendunt, saeculo XI a Roscellino, Can. Compendiensi [4]; posteriori modo saec. XIV a Guilielmo Ockamo [5], et, si

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 44.

[2]) Aliquorum tum veteris , tum mediae aetatis philosophorum hac in re sententiae subobscurae, atque ambiguae sunt. Nostras de his coniecturas exposuimus in Op. *Instit. Logic.* etc., Pars alt., c. XIV, p. 240 sqq, ubi hanc partem historiae philosophiae uberrime persecuti sumus. Has *Institutiones*, quas an. 1851 evulgare incepimus, haud continuavimus, quia, cum tertiam partem scriberemus, ad philosophiam Scholasticam omnino redeundum nobis esse animadvertimus; unde *Philosophiae Christianae, cum antiqua et nova comparatae*, cuius nunc septem volumina edita sunt, concinnandae manum admovimus.

[3]) Cf Sext. Emp., *Hypoth. Pyrrhon.*, lib. II, c. 11, sect. 107 , et *Adversus Log.*, lib. II, c. 1, sect. 13. Cum Epicureis Cyrenaei consensisse videntur. Cf Sext. Emp. *Adv. Log.*, lib. I, § 196, 199.

[4]) Cf Abaelardus, *Epist. ad Episc. Parisiens.*, Epist. XXI, *Opp.* , p. 334, 335, ed. Amboesius, Parisiis 1616.

[5]) Hinc universale ab Ockamo definitum fuit: *Conceptus , sive vox plura significans.* Cf *Summa totius logices*, c. 15, 16, 20, Venetiis 1591.

alios historicos audias, ante eum a Roscellino aliisque Nominalibus saec. XI [1]. Ockami sententiam inter recentes Thomas Hobbesius [2], Nizolius [3], Robinetus [4], Condillachus [5], omnesque sensismi assertores propugnarunt.

137. Realismus eorum est systema, qui universalia, prout universalia sunt, extra mentem nostram *actu inveniri* arbitrantur. Ipsi hanc sententiam diversis modis explicant. Universalia, sententia Platonis, sunt ideae, quae non solum a mente nostra, sed etiam a rebus omnino separatae sunt [6]. Utrum autem Plato senserit ideas existere extra Deum, an in Deo, lis inter eruditos nullo non tempore fuit, eaque adhuc sub iudice est [7]. Illud certum est, quod si Plato ideas, ut pars eruditorum pertendit, in Deo posuit, in ea sententia versatum fuisse, quod ipsae ab Intellectu Divino distinguuntur, illisque, tamquam exemplaribus, Deus in rerum universalitate molienda indiguit.

138. Reales autem mediae aetatis docuerunt universalia, antequam res existerent, in Mente Divina, atque ab Ea minime distincta fuisse; et, postquam res existunt, ante operationem nostri intellectus

---

[1]) Salabert (*Philosophia Nominalium vindicata*, p. 15, Parisiis 1651), et Meiners (*De Realium ac Nominalium initiis, atque progressu*, inter *Comment. Societ. Gotting.*, t. XII, p. 28, 29, Gottingae 1796) incredibile putarunt Roscellinum in adeo portentosam opinionem ruisse, ut voces universales omni prorsus significatione vacare effutiret.

[2]) *Leviathan*, part. I, c. 4, p. 15 et 16, Amstelodami 1670.

[3]) *Antibarbarus*, seu *De veris principiis, et vera ratione philosophandi*, lib. III, c. 7, ed. Leibnitius, Francofurti 1674.

[4]) *De la nature*, part. V, § 15, vol. II, p. 15, Amsterdam 1763.

[5]) *Log.*, part. 2, c. 5, ed. cit.

[6]) Cf p. 448.

[7]) Priorem sententiam Platoni tribuerunt inter veteres Aristoteles (*Met.*, lib. I, c. 6), s. Iustinus (*Exhort. ad Graec.*, n. 6), aliique; in media aetate, s. Thomas (I, q. LXXIX, a. 3), et plerique Doctores; in recenti aetate Scaligerus (*Exercit. De Sublimitate*, c. VI, n. 4, Francof. 1612), Bruckerus (*Hist. de ideis*, sect. I, § 5, p. 67-73, Augustae Vindel. 1723, et *Hist. crit. phil.*, pars II, lib. II, c. 6, sect. I, p. 697 sqq, ed cit.); nuperrime Trendelenburgius (*Platonis de ideis et numeris doctrina* etc., Lipsiae 1836), et, ut ceteros omittamus, Henr. Martin (*Études sur le Timée*, passim, et praesertim *Arg.*, t. I, p. 3, 9, 16, et not. XXIX, t. II, p. 50, et 51, Paris 1841). Posterior sententia Platoni adscripta est inter veteres a Plutarcho (*De Iside, et Osiride*, c. 56, et 58), a s. Augustino (*Lib. de LXXXIII Quaest.*, q. 17) ab aliisque; inter Scholasticos a nonnullis, quos recensuit Slevogtius (*De universali ante rem*, inter *Dissert. Acad.*, p. 183); inter recentes ab Eugubino (*De perenni philosophia*, lib. II, c. 12, Basileae 1542), aliisque, quos videre licet apud Bruckerum (*Hist. de ideis*, p. 65, ed cit.); a multis denique inter nuperos, ex quibus nominamus Cousin, *Oeuvr.*, ser. I, t. II, leç. VII et VIII, p. 85, et t. IV, leç. XXI, p. 461.

actu esse in rebus individuis, e. g., humanitatem communiter sumtam in singulis hominibus. Hanc sententiam post Guilielmum Campellensem [1] tuitus est Duns Scotus. Hic enim docuit naturas communes non quidem in se ipsis, sed in rebus singularibus existere, atque ita, ut propria existentia gaudeant, a rebusque singularibus, in quibus insunt, realiter distinguantur; si quidem ipsis, si non tempore, certe natura praecedunt [2]. Denique in recenti aetate omissis Pantheistis, qui Scotum Erigenam [3], Almaricum Carnotensem [4], et David de Dinando [5] secuti, universalia, utpote èmanationes Dei, esse realia blaterarunt, Ontologi universalia, si ad mentem nostram referuntur, realia esse docent, quia nos illa realia in Deo intuemur [6].

139. Demum Conceptualismus sancit universalia neque reali existentia gaudere, neque voces, vel conceptus esse, qui plures res singulares repraesentant; sed esse nostrae mentis conceptus, quibus aliquid universale, nempe aliquid infinitis, sive, ut Scholae aiunt, indefinitis rebus singularibus commune respondet. At vero Conceptuales non eadem ratione suam explicant sententiam. Sunt enim, qui conceptiones universales nullo modo obiectivas esse contendunt; sunt

---

[1]) Cf Abaelard., *Epist.*, in qua *Historiam calamitatum suarum* enarravit, *Opp.*, t. I, p. 5, ed. Cousinus, Parisiis 1849.

[2]) Cf *Quaestiones super Universalia Porphyrii*, passim; *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, passim, et *Quodlib.*, q. II, a. 2. Differentiae autem, per quas natura communis variatur, et contrahitur, ita ut a natura generica fiat specifica, atque a specifica singularis, et quas Scotistae *gradus metaphysicos*, sive *entitativos* dixerunt, non distinguuntur, secundum ipsos, *realiter* ab individuo, quia una res cum ipso sunt, sed *formaliter*. Item hae differentiae inter se *formaliter*, non *realiter* distinguuntur, quia una non potest esse sine alia, puta in homine rationalitas sine animalitate. Porro ea secundum Scotistas distinguuntur *formaliter*, quae sunt quidem in ipsa re, secluso omni opere intellectus, sed neque ab ipsa re seiungi, neque a se mutuo separari, neque distincta actione produci possunt, sed tantum diversis conceptibus attingi queunt, ut horum unum clare intelligatur, altero non intellecto. Hoc modo, e. g., in homine *animalitas*, et *rationalitas* ab se distinguuntur. Prae ceteris Scotistis legere est Philippum Fabrum, *Philosophia naturalis I. D. Scoti*, theor. XCI, c. 2, et qui Scoti sententiam breviter, sed dilucide exposuit, Boyvin, *Philos. Scoti, Log.*, pars I, q. IV, t. I, p. 98 sqq, et *Physicae* pars I, disp. I, sect. 2, c. 3, q. 6; *Op. cit.*, t. II, p. 103 sqq, Venetiis 1690.

[3]) *De divis. nat.*, lib. II, c. 8, p. 86, ed. cit.

[4]) Cf Martini Poloni *Chron.*, lib. IV, p. 393, Antuerpiae 1574.

[5]) Cf Alb. M., *Sum. theol.*, par. I, tract. IV, q. 20, et s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 1 *sol.*

[6]) Cf Malebranche, *De inquir. ver.* etc., lib. III, par. II, c. 6, t. I, p. 217 sqq, ed. cit., et Gioberti, *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, lett. X, t. II, p. 119, 120, Bruxelles 1843.

et qui illas habere *fundamentum in re*, sive esse *actu in intellectu*, sed *fundamentaliter* et *potentialiter* in rebus docent. Primam sententiam tradiderunt inter veteres, ut nonnullis visum est [1], Stoici; in media aetate Abaelardus [2]; ex recentibus denique omnes, qui originem idearum vel per ideas innatas, vel per formas ipsius subiecti cogitantis explicarunt. Altera sententia propugnatores habuit in antiqua aetate Aristotelem [3]; in media Alexandrum Halensem [4], B. Albertum M. [5], s. Thomam [6], aliosque multos; in recenti denique omnes, qui horum Doctorum placita, quae ad originem idearum spectant, sectantur [7].

ARTICVLVS SECVNDVS

Philosophorum sententiae modo recensitae ad examen revocantur

140. Principio Nominalium sententia omnino a veritate aberrat. Re sane vera, cum signum, prout signum est, ad id, quod significat, referatur, eius natura ex natura rei, quam significat, metienda est [8]. Atqui voces nihil aliud sunt, quam signa [9], quae immediate conceptiones nostri animi, et mediate res, quas hae conceptiones exhibent, significant [10]. Ergo natura vocum immediate ex natura conceptuum, et mediate ex natura obiectorum, circa quae conceptiones versantur, metienda est. Quapropter, si vox universalis datur, ea huiusmodi esse nequit, nisi prout immediate conceptionem aliquam universalem, et mediate aliquod obiectum universale, seu aliquid pluribus

---

[1]) Cf Muretum *ad Nicom.*, p. 85, Ingolstadii 1602.

[2]) Cf Rosmini, *Aristotele esposto ed esaminato*, Pref., p. 28, et Cousin, *Oeuvr. inèd. d' Abailard*, Introd., p. CLXXVIII sqq, Paris 1836.

[3]) Cf Car. Rèmusat, *Abélard*, lib. II, c. 2, t. I, p. 332 sqq, Paris 1845.

[4]) *Summ.*, pars 1, q. XLVIII, membr. 4, a. 1, t. I, p. 126, Venetiis 1576.

[5]) Cf *Metaph.*, lib. V, tract. V, c. 7, necnon Tract. *De Intellectu et Intelligibili*.

[6]) Quaedam ex multis locis paullo post afferemus.

[7]) Conceptualismus, si hoc altero modo explicitur, cum universalia *fundamentaliter* in rebus esse statuat, a p. Liberatore (*Inst. philos. ad triennium accommodatae*, p. 186, ed. cit.) *realismus temperans* appellatur, atque hoc nomine a realismo *exaggerato*, quem antea exposuimus, distinguitur.

[8]) « Omne, inquit s. Thomas, cuius esse non est nisi propter finem aliquem, habet modum sibi determinatum ex fine, ad quem ordinatur »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XV, a. 2 c.

[9]) « Verba, inquit s. Augustinus, nihil aliud sunt, quam signa. Ea vero, quae non aliquid significant, signa esse non possunt »; *De Magistro*, c. 7, n. 19.

[10]) Cf Alb. M., *Periher.*, lib. I, tract. 2, c. 1; et s. Thom., I, q. XIII, a. 1 c.

commune significet; alioquin aliquid esset in signo, prout signum est, quo res significata careret. Ex quo argumento conficitur universalia neque esse voces cuiuslibet conceptionis expertes, uti fortasse Epicurei, et, secundum aliquos historicos, Roscellinus autumarunt; neque esse conceptiones singulares, quibus non aliquid universale, sed plura individua designantur, quemadmodum Ockamistis, multisque recentibus, atque ex aliorum historicorum verisimili iudicio Roscellino etiam visum fuit.

141. Observatione etiam dignum est, quod Rosminius, aliique Nominalibus obiecerunt, vocem, si *materialiter*, nempe quoad sonum, spectetur, rem singularem esse; itemque singularem esse conceptionem, si subiective, nempe prout affectio mentis est, consideretur: idcirco conceptionem non alio modo esse posse universalem, quam quod obiectum pluribus commune habeat, neque universalem vocem, nisi conceptionem universalem referat [1].

142. Insuper adversus Ockamistas licet nobis argumentari hoc modo: Quoniam singula individua qualitatibus sui propriis gaudent, per quas alia ab aliis discriminantur, necesse est, ut ipsa proprios conceptus habeant. Atqui ea, quae proprios conceptus habent, propriis nominibus designanda sunt. Ergo fieri non potest, ut nomine, et conceptione singulari plura individua designentur. Attamen, quandoquidem omnibus individuis quaedam qualitates communes sunt, unica conceptio eorum qualitates communes repraesentare, atque unicum nomen illas significare potest. Itaque vox, sive conceptus communis non plura individua, uti Ockamistae contendebant, sed quidquam plurium individuorum commune designat.

143. Notiones universales prorsus aliud esse, quam singulares, confirmare nobis lubet argumentis, quae Leibnitius contra Nizolium disserens nobis suppeditat. Primum est, quod, « sublatis a mundo singularibus, nihilominus propositio in possibilibus retinet veritatem. Nam, etsi occidantur omnes elephantes, remanebit tamen vera haec propositio: omnis elephas est animal [2] ». Alterum vero est, quod, admissa sententia Nominalium, « evertuntur scientiae, et Sceptici vicere [3] »; si quidem scientiae, ut saepe innuimus, quotquot sunt, sine enunciationibus universalibus existere non possunt [4].

144. Neque tantum cum scepticismo, sed etiam cum materialismo, vel idealismo obiectivo Nominalium decreta facile colligantur. Cum

---

[1]) *Rinnovamento* etc., lib. III, c. 46.

[2]) *Annot. ad M. Nizolii De veris principiis* etc., *Opp.* t. IV, part. I, p. 65, ed. Dutens, Genevae 1768.

[3]) *Praef. ad Niz.*, § XXXII, ibid. p. 62.

[4]) Hinc Ockamus de nonnullis, iisque gravissimis philosophiae decretis dubitavit, atque Humius effraenum pyrrhonismum asseruit.

materialismo; siquidem Nominales, eo quod nos dumtaxat res singulares concipere autumant, eo facile perveniunt, ut mentem tollant unosque sensus veri fontes esse decernant [1]. Cum idealismo obiectivo; nam ideis universalibus sublatis, etiam res sensiles, ex quibus illae abstrahuntur, simul facile tolluntur [2].

145. Sententia Realium, quocumque modorum, quos diximus, explicetur, absurda quoque est. Et sane, quod attinet ad realismum, cuius Aristoteles, aliique Platonem auctorem faciunt, multis illum argumentis ipse Aristoteles labefactavit, quorum hoc unum et alterum afferemus. Universalia, quemadmodum ipsi Platonici fatentur, essentias rerum constituunt, alioquin de rebus secundum essentiam praedicari non possent. Atqui repugnat essentiam *actu* esse extra rem, cuius essentia est; quia res sine essentia esse nequit. Ergo fieri non potest, ut universalia omnino a rebus discreta, et seiuncta *actu* existant [3]. Insuper, si naturae universales vere et obiective existerent, eae profecto substantiae forent; quod enim per se existit, substantia est. At nemo non videt, unam substantiam pluribus commu nem esse non posse; si quidem « plura sunt, ut interpretatur s. Thomas, quorum substantiae sunt plures, et diversae [4] ». Universalia igitur iuxta mentem Platonis sunt impossibilia.

146. Nec minus absurdum est universalia esse exemplaria, quae Deus in hac rerum universitate molienda contemplatus est. Namque exemplari opus est ad operum artificiosorum effectionem, ut artifex illud contemplans similitudinem formae in opus suum inducat. At, quoniam quidquid est, Deum auctorem habet, Deus in rebus efficiendis nihil extra se positum, tamquam exemplar, inspicere potuit [5].

147. Eorum vero sententiam, qui naturas communes non seiunctas a rebus, sed in rebus haerentes posuerunt, primum Abaelardus, deinde Ockamus aeque validis argumentis impugnarunt. Illud capitale nobis videtur, quod rebus singularibus essentiam universalem inesse repugnat. Et sane, cum quaelibet res per essentiam suam efficiatur id quod est, profecto res singulares, si essentia universali gauderent, simul singulares, et universales dicendae forent. Quare, etsi essentia universalis non sit, uti antea ostendimus, omnino seiuncta a rebus;

---

[1]) Et sane, Hobbesius, qui recentium Nominalium antesignanus est, Lametrius, Helvetius, aliique eiusdem furfuris materialismum professi sunt.

[2]) Quocirca Berkeleyus idealismum dedita opera propugnavit.

[3]) *Met.*, lib. I min., c. 9, et lib. XII, c. 15.

[4]) Ibid. Cf s. Thom. in h. l.

[5]) « Non extra se, ad rem inquit s. Augustinus, quidquam positum intuebatur Deus, ut secundum id constitueret, quod constituebat, nam hoc opinari sacrilegium est »; *Qq. LXXXIII*, q. 46.

tamen ipsa in rebus singularibus actu non invenitur, prout est universalis, sed prout a qualitatibus singularibus in unaquaque re determinatur. Quod si res secus se haberet, dicendum foret quemlibet, e. g., hominem individuum esse speciem humanam, cumque verum sit Socratem esse hominem, Socratem re ipsa esse speciem humanam. Ex quo illud fluit, si una, eademque natura tota in pluribus esset, unam, eamdemque naturam simul experiri affectiones plurium individuorum, quae secum pugnant. Ita, si tota humanitas, uti Abaelardus arguit, est in Socrate, consequitur, ubicumque est humanitas, esse etiam Socratem, ideoque Socratem esse simul Romae, et Athenis, et in omnibus locis, in quibus singuli homines versantur [1]. Denique, caeteris missis, illud etiam Ockamus advertit [2], si universale, quod speciem efficit, esset in singulis individuis, creato uno individuo illius speciei, nullum aliud a Deo creari potuisse, et uno in nihilum redacto, caetera simul in nihilum redactum iri; namque, creato uno, tota humanitas crearetur, unoque ad nihilum redeunte, tota humanitas in nihilum rediret. Quae vero propria sententiae Scoti sunt, tum ex iis, quae de diversis speciebus distinctionis, tum ex iis, quae de principio individuationis suis locis disseremus, erroris magis, magisque redarguentur.

148. Nihil autem de Ontologorum realismo hic adiiciendum putamus. Etenim universalia videri in Deo non possunt, nisi ipse Deus videatur; siquidem illud, per quod res aliqua cognoscitur, notius debet esse re, quae cognoscitur [3]. Atqui Deum, uti iam ostendimus, a mente nostra naturaliter videri omnino absurdum est. Ergo aeque absurdum est universalia tamquam realia a nobis in Deo videri. Neque huiusmodi sententiae illud Malebranchii favet, universalia, utpote increata, infinita, atque aeterna nonnisi in Deo, Ente increato, infinito, atque aeterno, a nobis videri posse [4]. Etenim Malebranchius, 1° cum ait universale oportere esse rem increatam, quaesitum pro concesso sumit; quippe quod illud proprie quaeritur, utrum universale sit res, an conceptio mentis nostrae. 2° Perperam pro certo sumit ideas universales, quibus mens nostra pollet, esse simpliciter, sive absolute increatas, infinitas, atque aeternas. Nam certe possumus concipere universale aliqua ratione, sive, ut Scholae aiunt, *secundum quid*, tamquam infinitum, scilicet, prout, aiente s. Thoma, « non contrahitur ad aliquod subiectum [5] »; si quidem, cum princi-

---

[1]) Cf Fragmentum sangermanense Abaelardi, *De gen. et spec.*, apud Cousinum, *Fragm.* etc., p. 149 sqq.

[2]) *Summa Log.*, c. XV, ed. cit.

[3]) Cf s. Thom., I, q. LXXXIV, a. 5 c.; ibid., q. LXXXVII, a. 2 ad 3.

[4]) Loc. cit.

[5]) I, q. L, a. 2 ad 4.

pia materialia, per quae essentia individua, et singularis fit, infinitis modis variari queant, numerus individuorum, de quibus essentia praedicabilis est, semper augeri potest, ac proinde est *potentia*, seu *potestate* infinitus, aeque ac infinitus dicitur numerus, eo quod nullus numerus adeo magnus est, ut, addita unitate, augeri nequeat [1]. Item, possumus quodammodo intelligere universale, ceu increatum, et aeternum, tum prout « habet aeternitatem in mente Divina [2] », tum prout « non habet in se, quo determinetur ad aliquem locum, vel tempus [3] ». At vero intelligere non possumus universale, tamquam absolute increatum, infinitum, aut aeternum. Re quidem vera nos universale concipimus esse quidquam, quod de pluribus praedicari potest, sive, ex definitione Porphyrii, *unum aptum inesse multis* [4]. Atqui aliquid absolute infinitum, increatum, et aeternum non potest intelligi tamquam aptum inesse multis, quae finita, et creata sunt. Ergo, si plura, quibus universale inesse posse intelligimus, finita, et creata sunt, universale tamquam absolute infinitum, increatum, et aeternum intelligi non potest. Iam haec plura, quibus universale inesse posse intelligimus, non sunt *actu* infinita numero, quia numerum *actu* infinitum esse in natura rerum repugnat [5]; non habent essentiam infinitam, quia « omnis creatura, ut Aquinas ait, est finita simpliciter, inquantum esse eius non est absolute subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam, cui advenit [6] »; non sunt idcirco increata, atque aeterna. Universale igitur, tamquam aliquid absolute infinitum, increatum, atque aeternum intelligi a nobis non potest. Quod cum ita sit, vides nullum esse rationis momentum, ob quod mentem nostram non posse, nisi in Deo universalia intueri Malebranchio visum est [7].

149. Ne conceptualismus quidem, si priori modo explicetur, nobis probatur. Etenim, quamvis conceptiones universales, ut suo loco vidimus, essentias rerum omni conditione materiali exutas, proindeque diverso modo, ac in rebus singularibus sunt, repraesentent; tamen ipsae obiectivae, et verae sunt [8]. Atque, ut id clarius fiat, illud urgere nobis licet, quod, si conceptiones universales ex ipsa rerum natura non depromerentur, haud possibile foret cunctas res singula-

---

[1]) « Individua, inquit B. Albertus M., naturae potestate, et divisione materiae, et individuantis modo sunt infinita »; *De Praedicab.*, tract. IV, c. 5.

[2]) I, q. XVI, a. 7 ad 1.

[3]) Ibid. ad 2.

[4]) *Log.*, p. I, c. I, a. 2, p. 49.

[5]) « Loco, inquit idem B. Albertus M., (individua) et tempore, et singula, et omnia actu sunt finita »; Loc. cit.

[6]) I, q. L, a. 2 ad 4.

[7]) Cf quae diximus p. 361-362.

[8]) Pag. 296.

res in quasdam species, et genera digerere; puta Socratem ad speciem humanam, non vero ad belluinam, et contra ea bucephalum ad belluinam, non vero ad humanam referre, atque utrumque generi animantium accensere. Si nihil est in Socrate, quod eum a bucephalo distinguat, eccur vel quilibet e plebe in Socratem incidens eum pro homine, et non pro bellua habet? Non certe ex conventione, tum quod experimur in eo etiam illos consentire, inter quos nulla conventio facta est; tum quod conventio circa quaedam individua dumtaxat, non vero circa omnia existere posset. Necesse igitur est aliquid esse in rebus singularibus, cuius gratia homines sine ulla conventione res ad easdem species, eademque genera reducunt.

150. Observatione etiam dignum est, quod si ex sententia Nominalium omnes scientiae tolluntur, ex sententia horum Conceptualium, nulla scientia obiectiva existere potest. Etenim, cum scientiae sine universalibus conceptionibus existere nequeant, vis cuiuslibet scientiae vi conceptionum universalium respondere debet. Quare, si universalibus conceptionibus nihil realis, et obiectivi respondet, scientiae quoque nihil nobis exhibere possunt, quod in rerum natura sit, ac proinde intra idearum ambitum concludantur necesse est.

151. At vero praestat fundamentum disiicere, cui diversae philosophorum sententiae a nobis hactenus refutatae innituntur. Hisce omnibus, ni fallimur, illud commune fundamentum substernitur, quod modum, quo obiectum intellectum est, tum in ordine ideali, tum in ordine reali eumdem esse oportet[1]. Et sane Reales, huic principio innixi, ita argumentantur: Modus essendi in obiecto intellecto tum in ordine reali, tum in ordine ideali idem esse debet; atqui modus, quo obiectum intellectus est in ordine ideali, est universalis; ergo universalis etiam esse debet modus, quo ipsum est in ordine realitatis. Nominales autem, atque illi, quos refutavimus, Conceptuales sententiam suam sic adstruunt: Modus, quo obiectum in se est, consentaneus esse debet modo, quo illud in intellectu est; atqui obiectum in se est concretum et determinatum, ideoque singulare; ergo obiectum in intellectu veluti concretum, et determinatum, ideoque singulare esse debet. Hinc conceptiones vel universales non sunt, vel, si sunt universales, ipsis aliquid obiectivum non respondet[2].

152. At principium, quo tum Reales, tum Nominales, et Conceptuales, contra quos disserimus, utuntur, omnino alienum a vero est; siquidem intellectus, ut alibi ostendimus[3], res non secundum ipsarum modum, sed secundum modum suum apprehendit. Satis sit ad

---

[1]) Id s. Thomas de Platonis sententia adnotavit. Cf *In lib. I Met.*, lect. X.

[2]) Cf P. Liberatore, *Della conoscenza intellettuale*, part. 2, vol. II, p. 151, ed. cit.

[3]) Pp. 292-293.

id evincendum exscribere hunc aureum locum s. Thomae: « Intellectus, etsi intelligat res per hoc, quod similis est eis, quantum ad speciem intelligibilem, per quam fit in actu; non tamen oportet quod modo illo sit species illa in intellectu, quo in re intellecta. Nam omne, quod est in aliquo, est per modum eius, in quo est. Et ideo ex natura intellectus, quae est alia a natura rei intellectae, necessarium est quod alius sit modus intelligendi, quo intellectus intelligit, et alius sit modus essendi, quo res existit. Licet enim in re esse oporteat, quod intellectus intelligit, non tamen eodem modo. Unde, quamvis intellectus intelligat mathematica, non cointelligendo sensibilia, et universalia praeter particularia; non tamen oportet quod mathematica sint praeter sensibilia, et universalia praeter particularia. Nam videmus quod etiam visus percipit colorem sine sapore, cum tamen in sensibilibus sapor et color simul inveniantur [1] ». Neque ex eo, quod intellectus res alio modo, quam quo in se sunt, intelligit, eius conceptiones falsae dici queunt [2]. Audiatur idem s. Doctor: « Licet principia speciei, vel generis numquam sint, nisi in individuis; tamen potest apprehendi animal sine homine, asino, et aliis speciebus; et potest apprehendi homo, non apprehenso Socrate, vel Platone, et caro, et ossa, et anima, non apprehensis his carnibus, et his ossibus; et sic semper potest intellectus formas abstractas, idest superiora, sine inferioribus intelligere. Nec tamen falso intelligit intellectus, quia non iudicat hoc esse sine hoc, sed apprehendit, et iudicat de uno, non iudicando de altero [3] ».

153. Si ea, quae adhuc statuimus, prae oculis habuerimus, haud difficulter nobis persuadebimus esse veritati adprime consentaneam sententiam Conceptualium sumtam secundo modo, hoc est, quo universalia *actu* in intellectu, et *fundamentaliter* in rebus esse asseritur.

154. Et primo, universalia *actu* sunt in intellectu. Id luculenter evincitur brevi argumento, quod ex s. Thoma nobis suppetit. Natura rerum, ut sanctus Doctor argumentatus est [4], rationem universalitatis vel in se, nempe si absolute spectetur, vel in rebus singularibus, vel in intellectu habere potest. At non primum; quia natura alicuius rei in se spectata indifferens est ad hoc, quod in uno, vel pluribus inveniatur. Etenim, si ad notionem illius naturae pertineret in pluribus esse, ipsa in singulis individuis non inveniretur, proindeque

---

[1]) *In lib. I Met.*, lect. X.

[2]) Cf p. 296.

[3]) *Opusc.* LXIII, *De potentiis animae*, c. 17. Hoc opusculum, quamvis re ipsa non esse s. Thomae eruditis videatur, tamen a nobis citatur ob easdem, quas de Opusc. *De Universalibus* diximus (p. 458, not. 3), rationes citavimus.

[4]) *De Ente, et Essentia*, c. 4.

de singulis individuis praedicari non posset. Sin in uno individuo dumtaxat esse ad notionem illius naturae pertineret, naturae singulorum individuorum inter se non distinguerentur, sed una, eademque omnium natura foret. Hinc, e. g., aut humanitas non esset in Socrate, proindeque Socrates homo dici non posset, aut humanitas esset eodem modo in Socrate, ac in Platone, ideoque Socrates, et Plato essent unus, idemque homo [1]. Non alterum. Etenim 1° quandoquidem quidquid est in individuo, determinationes individuales habet, « non invenitur in eo communitas aliqua, sed quidquid est in eo, individuatum est [2] ». 2° Si commune aliquid, atque universale in singulis individuis esset, quodlibet universale esset multiplex, puta tot species humanae, quot homines. Restat igitur, ut universalia *actu* in intellectu existant. Et sane, intellectus, ut saepe diximus, naturam, sive essentiam rei a cunctis conditionibus singularibus abstractam intelligit; et quamvis haec natura abstracta non sit in se neque universalis, neque particularis [3], tamen intellectus ipsam intelligit ita comparatam, ut a pluribus determinari possit. Quo quidem pacto intentionem eius universalem sibi conficit. Hinc vides notiones universales, ut sapienter in Scholis traditum est, per abstractionem, et intentionem universalitatis fieri [4]. *Per abstractionem*, quia intellectus considerationem ab individuis, in quibus aliqua natura invenitur, aut forte inveniri potest, avocans, non aliud cogitat, nisi ea quae essentialiter ipsam constituunt. *Per intentionem universalitatis*, quia intellectus super abstractam notionem illius naturae conversus, ipsam ad plura indeterminate referri posse cogitat. Iam, cum abstractio, et intentio universalitatis sint opus intellectus, universalia *actu* non alibi, quam in intellectu esse censendum est [5]. Adde, quod uni-

---

[1]) « Si quaeratur, ait sanctus Doctor, utrum ista natura possit dici una, vel plures, neutrum concedendum est; quia utrumque est extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de ratione eius, numquam posset esse una, cum tamen una sit, secundum quod est in Socrate. Similiter, si unitas esset de intellectu, et ratione eius, tunc esset una et eadem natura Socratis, et Platonis, nec posset in pluribus plurificari »; *Ibid.*

[2]) Ibid.

[3]) Cf p. 345.

[4]) Cf s. Thom., I, q. LXXXVI, a. 1 c., et *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 11 c.

[5]) « Secundum quod, ait s. Thomas, habet (natura) esse in materia naturali, non potest ei advenire intentio universalitatis, quia per materiam individuatur. Advenit igitur ei intentio universalitatis, secundum quod abstrahitur a materia individuali. Non est autem possibile, quod abstrahatur a materia individuali realiter, sicut Platonici posuerunt. Non enim est homo naturalis, idest realis, nisi in his carnibus, et in his ossibus, sicut probat Philosophus in 7 Met. Relinquitur igitur, quod natura humana non habet esse,

versale, prout est in intellectu, habet illa duo, quae illius natura necessario expostulat, nempe unitatem, et communitatem. *Unitatem*; siquidem, cum natura *a parte rei* per differentias individuales dividatur [1], consequitur ipsam, ubi primum ab illis per intellectum abstrahitur, unam evadere, quippe quod remota causa, simul effectus removetur, proindeque illud unum repraesentare, in quo plures res singulares conveniunt. E. g., natura Petri, et natura Pauli sunt quidem duae naturae, duoque homines; sed si consideremus hominem abstrahendo a Petro, et Paulo, tunc homo instar unius obiecti, et unius naturae a nobis concipitur. *Communitatem* vero, quia illud unum pluribus convenire a nobis cogitari potest [2].

---

praeter principia individuantia, nisi tantum in intellectu » (*De Anim.*, lib. II, lect. II). Et alibi: « Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione; sicut animal non est aliud praeter Sortem, et Platonem, et alia animalia, nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis expoliatam ab omnibus individuantibus, et specificantibus; homo enim est quod vere est animal; alias sequeretur quod in Sorte, et Platone essent plura animalia, animal scilicet ipsum commune, et homo communis, et ipse Plato. Multo ergo minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentem, nisi in intellectu solum »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 26, n. 4.

[1]) « Singulare, inquit s. Thomas, ex hoc ipso, quod est singulare, est divisum ab omnibus aliis »; I, q. XIII, a. 9 c.

[2]) Cf s. Thom., *De Ente, et Ess.*, loc. cit., et s. Ioan. Damasc., *De Fide*, lib. I, c. 8. Ex iis autem, quae adhuc diximus, facile intelligitur notionem universalem proprie *ex intentione universalitatis* constitui. Namque universale, si originem vocis spectes, significat *unum versus alia*; unde notio abstracta tunc proprie universalis fit, cum intellectus relationem, quam ad plura habere potest, considerat. Nihilominus, etsi natura ex hoc tantum, quod a conditionibus materiae abstrahitur, non sit per se universalis; tamen ipsa ita comparata est, ut in pluribus esse possit. « Quaelibet forma, ait Aquinas, quantum est de se, nata est in pluribus esse » (*In lib. I Met.*, lect. V); et ante eum luculentius B. Alb. M.: « Universale autem est, quod, cum sit in uno, aptum natum est esse in pluribus... Et per hoc, quod in multis per aptitudinem est, praedicabile est de illis. Et sic universale est, quod de sua aptitudine est in multis, et de multis » (Lib. *DePraed.*, tract. II, c. I). Quamobrem natura rei a conditionibus materiae abstracta quodammodo universalis dici potest, non quidem *per se*, quia hoc modo spectata non est, uti diximus, nec universalis, nec particularis; sed ex eo quod quasi materiam universalitatis intellectui praebet. Intellectus enim, supra se reflectens, illam ita comparatam agnoscit, ut a pluribus determinari queat, proindeque universalem efficit. Inde fit, ut universale in *directum*, et *reflexum* distinguatur. Universale directum, quod etiam *metaphysicum*, vel *in essendo* appellari solet, definitur: *unum abstractum a multis*; de quo s. Thomas ait: « Quod abstrahitur a materia individuali, fit universale » (I, q. LXXXVI, a. 1 c.). Universale autem reflexum, sive *logicum*, sive *in repraesentando* definitur: *unum comparatum ad plura, tamquam superius ad sua inferiora*, atque hoc uni-

155. Secundo, universalia *fundamentaliter*, et *potentialiter* sunt in rebus. Id quoque idem s. Thomas manifeste docuit hoc in loco: «Praedicatio est quoddam, quod completur per actionem intellectus componentis, et dividentis, habens tamen *fundamentum in re* ipsam unitatem eorum, quorum unum de altero dicitur [1]». Et scite. Nam natura, quam intellectus per abstractionem a conditionibus singularibus, atque per intentionem universalitatis universalem cogitat, eadem est, ac illa, quae conditionibus singularibus determinata in rebus invenitur, adeo ut illa vere praedicetur de singulis individuis; puta, cum dicimus: *Petrus est homo* etc. [2]. At, si ita res se habet, liquet intellectum in ipsis rebus fundamentum invenire, ex quo naturam ipsis communem, eamque veluti universalem considerat. Audiatur sanctus Doctor: « Ipsa natura (humana) habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individuantibus, et habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout essentialiter est imago omnium, et inducens in cognitionem omnium; in quantum sunt homines, et ex hoc, quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei [3]».

156. Iuvat ad sententiam, quam propugnamus, magis, magisque comprobandam alium locum eiusdem Aquinatis afferre, qui utramque partem allatae demonstrationis complectitur. « Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio, seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum, quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu [4]».

CAPVT TERTIVM

Quomodo intellectus varia rerum genera cognoscit

157. Soluta quaestione de idearum origine, sive de modo, quo rerum cognitionem intellectus noster primo assequitur, haud difficile est investigare speciales modos, quibus ad diversarum rerum cognitionem pervenire nobis licet. Diversas res, quae a mente humana cognoscuntur, s. Bonaventura complexus est hisce paucis: « Per ratio-

---

versale innuens idem sanctus Doctor docuit naturam fieri universalem, *quatenus cognoscitur ut participabilis ab inferioribus*. Vid. Opusc. LV *De Universalibus*.

[1]) *De Ente, et Ess.*, loc. cit.

[2]) « Petrus, inquit s. Bonaventura, est individuum, homo non, et tamen homo vere praedicatur de Petro »; *In lib. I Sent.*, Dist. V, a. 1, q. 1 *ad arg.*

[3]) *De Ente, et Ess.*, loc. cit.

[4]) I, q. LXXXV, a. 2 ad 2.

nalem vim (anima) est habilis ad cognoscendum aliquid infra se, et supra se, in se, et iuxta se; cognoscit siquidem Deum supra se; se in se ; angelum iuxta se, et quicquid coeli continetur ambitu infra se [1] ». Iamvero illud, quod ad cognitionem Dei spectat, in praesentia omittimus; quia modum, quo nostra mens ad Dei cognitionem assurgit, in capitis primi art. quarto, iam attigimus, atque in Theologia Naturali fuse persequemur. Hic dumtaxat explicandum suscipimus, quomodo anima ea, quae sunt infra se, id est, materialia, seipsam, et substantias spirituales cognoscat.

ARTICVLVS PRIMVS

De modo, quo intellectus res materiales cognoscit

158. Quamvis sensus res intelligibiles nullo modo assequi possit, tamen intellectus res sensibiles *cognitione immateriali, universali, et necessaria, per species immateriales et intelligibiles* [2]; quae illarum essentiam repraesentant, apprehendere valet [3]; immo circa ipsas, hoc modo spectatas, veluti circa obiectum sibi proportionatum [4], versatur. Ratio est, quod, aiente Aquinate, « inferior virtus non se extendit ad ea, quae sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea, quae sunt inferioris virtutis, excellentiori modo operatur [5] ». Nihil est, cur in hac theoria explicanda immoremur; quippe quae in hisce *Institutionibus* iterum, atque tertio copiose tractata a nobis est. In praesentiarum illud inquiramus oportet, utrum intellectus res materiales, prout singulares sunt, apprehendere possit.

159. Iam, quin intellectus res materiales, prout singulares sunt, *directe* cognoscere non possit, hactenus disputata dubitare non sinunt. Enimvero, quoniam in rebus materialibus principium singularitatis, ut suo loco ostendemus, est materia individua, sane intellectus, si directe res materiales, prout singulares sunt, cognosceret, res non intelligeret ex eo, quod speciem intelligibilem a materia individua abstrahit. Atqui intellectus, uti antea ostensum est [6], res materiales directe nonnisi per abstractionem a materia, hoc est, per species, quae non sunt similitudines principiorum materialium, intelligere potest. Ergo intellectus res materiales, prout singulares sunt, *directe* intelligere non potest. « Formae, ait s. Thomas, fiunt intellectae in nobis

---

[1]) *Centiloq.*, part. 3, § 23.
[2]) Cf s. Thom., I, q. LXXXIV, a. 1 c. et ad 1.
[3]) Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. XXII. c. 29.
[4]) Cf p. 288.
[5]) *Op. cit.*, loc. cit. ad 2.
[6]) Pp. 290 sqq.

per abstractionem a materia; unde et intellectus est universalium, et non singularium, quia materia est individuationis principium [1]».

160. Ast intellectus *indirecte*, hoc est, ob illam, qua pollet, vim super actus suos reflectendi, res materiales, prout singulares sunt, intelligere valet; ex quo fit, ut, quemadmodum alibi diximus [2], syllogismos efficere possit, quorum conclusiones sunt singulares. Et sane, intellectus obiectum sibi proprium, nempe universale, per speciem intelligibilem apprehendit, atque hanc ex eo efformat, quod essentiam rerum materialium a conditionibus materiae, quibus phantasmate obvolvitur, et per quas individua est, exuit. Atqui intellectus, ob vim super actus suos reflectendi, qua pollet, modum, quo ad cognitionem obiecti sibi proprii pervenit, cognoscere valet. Ergo intellectus cognoscens modum, quo obiectum sibi proprium apprehendit, cognoscit cum speciem intelligibilem, quae est principium cognitionis illius obiecti, tum phantasma, ex quo speciem intelligibilem abstraxit [3]. Quapropter applicans speciem intelligibilem phantasmati, essentiam illam, prout individua est, intelligit. « Singularia, ad rem s. Thomas, non cognoscuntur, nisi per reflexionem quamdam intellectus ad imaginationem, et sensum, dum scilicet intellectus speciem universalem, quam a singularibus abstraxit, applicat formae singulari in imaginatione servatae [4]».

161. Perspicuum porro est animam humanam, cum ex cognitione obiecti universalis ad cognitionem obiectorum singularium, ex quorum phantasmatis universale efformavit, descendit, viam inire omnino oppositam ei, quam, cum ex cognitione singularium ad cognitionem universalis ascendit, prosequitur. Etenim, quandoquidem intellectus ex phantasia atque ex cogitativa, phantasia ex sensu communi, et sensus communis ex sensibus externis materiam sumunt; anima ad universale efficiendum a sensibus proficisci, et per sensum communem, phantasiam, et cogitativam ad intellectum gradatim pervenire debet [5]. Contra ea, quando anima per intellectum super se, ac-

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 44. « Principium singularitatis, alibi ait, in rebus materialibus est materia individualis; intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia: quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus, nisi universalium »; I, q. LXXXVI, a. 1 c. Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 5 c.

[2]) P. 357-358. — [3]) Cf s. Thom., Il. citt.

[4]) *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. III, a. 3 ad 1. Vim intellectivam mentis humanae ad ipsa singularia quodammodo porrigi haud latenter insinuavit, nisi fallimur, s. Augustinus his paucis: « Ipsa ratio .... ea, quae (*sensus*) suggerunt, discernit ab invicem »; *De lib. arb.*, lib. II, c. 3, n. 9.

[5]) Cf I, q. LXXXV, a. 3 c. Vid. ea, quae capp. 2, et 3 *Dynamilogiae* passim diximus.

tusque suos reflectitur, ut modum, quo universale efformavit, cognoscat, a facultatibus sentiendi, quae intellectui propiores sunt, proficisci debet, usque eo donec ad sensus externos regrediatur, ob idque obiecta singularia, quae sensibus externis apprehenderat, intellectu perspiciat [1].

162. Hac autem in re quaedam monere par est, quae ex iam dictis colligere haud difficile est. 1° Etsi res materiales, prout singulares sunt, ab intellectu directe non apprehendantur, tamen intellectus propriam illarum cognitionem habere dicendus est; quia illas in sui natura, sive essentia cognoscit. « Intellectus noster singularia non cognoscens, propriam habet cognitionem de rebus, cognoscens eas secundum proprias rationes speciei [2] ». Quin etiam sensus, qui res, prout singulares sunt, apprehendit, « non ita efficaciter rem cognoscit, sicut intellectus [3] »; quippe quod sensus versatur circa rei exteriora accidentia, intellectus autem intimam illius essentiam introspicit.

2° Ratio, ob quam res materiales, prout singulares sunt, directe apprehendi ab intellectu nequeunt, desumenda non est ex eo, quod ipsae singulares sunt; sed ex eo, quod per principia materialia singulares fiunt. « Singularium, idem Aquinas ait, quae sunt in rebus corporalibus, non est intellectus apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiae, quae est in eis individuationis principium [4] ». Quare evidens est ea singularia, quae materiae expertia sunt, esse *actu* intelligibilia, atque ab intellectu nostro *secundum naturae suae modum* intelligi posse. « Si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia, sicut sunt angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu [5] ».

3° Res materiales in sua singularitate directe apprehendere non posse proprium est intellectus nostri. Natura enim nostri intellectus expostulat, ut ipse a rebus cognitionem ipsarum accipiat. Iam res in intellectum agere non possunt, nisi earum species per abstractionem a conditionibus materialibus fiant immateriales; et quoniam huiusmodi formis nonnisi universale repraesentatur, fit, ut noster intellectus dumtaxat id, quod universale est, apprehendere possit [6]. Quamobrem Intellectus Divinus, qui rerum materialium immateriales species in sua essentia habet, et intellectus angelicus, cui illae a creatione inditae sunt, non solum universalem naturam, sed etiam conditiones materiales, quibus ipsa singularis est, cognoscunt [7]. Bre-

---

[1]) *Qq. dispp., De Ver.*, loc. cit.

[2]) *Ibid.*, q. II, a. 4 ad 1.

[3]) *Ibid.* q. X, a. 6 ad 2.

[4]) I, q. LVI, a. 1 ad 2.

[5]) Ibid. Cf *Qq. dispp., De Ver.*, q. II, a. 2 ad 4.

[6]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. II, a. 5 c., et ad 1.

[7]) Ibid. et q. VIII, a. 11, et *Contr. Gent.*, lib. II, c. 100.

viter, sed perspicue hanc rem s. Bonaventura declaravit, ex quo haec pauca exscribimus: « Dicendum, quod hoc, quod (intellectus noster) non cognoscit singularia, non tantum venit ex immaterialitate, imo ex materialitate coniuncti, et immaterialitate sua. Quoniam enim coniungitur corpori, ideo habet potentias, secundum quas dependet a corpore quantum ad operationem, et per quas intellectus, quamdiu est in corpore, exit ad exteriora; quia illae sunt mediae, scilicet sensus particularis, et imaginatio. Quoniam ergo singulare non pervenit ad intellectum, nisi per istas potentias, et ascensus per has est secundum abstractionem, et depurationem, et abstractio facit de singulari universale, ideo non potest singularia cognoscere, ut intellectus, nisi sit intellectus separatus, vel Divinus [1] ».

ARTICVLVS SECVNDVS

Quomodo animus se ipsum cognoscat

163. Cognitio animi duo complectitur, nempe existentiam, et naturam. Namque « de anima, ait s. Thomas, duplex cognitio haberi potest ab unoquoque . . . Per unam cognitionem cognoscitur, an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur, quid est anima, et quae sunt per se accidentia eius [2] ».

164. Quod ad animae existentiam attinet, iam ostendimus animam tum sui ipsius, tum illorum, quae ad se pertinent, cognitione *habituali* gaudere ex eo quod ipsa, tamquam suarum actionum principium, sibi praesens est, et cognitionem *actualem* adipisci ex eo quod in se vim suam intendit [3]. Illud dumtaxat hic adnotandum censemus, quod anima cognitione actuali in primis cognoscit actus suos; deinde facultates, per quas actus suos exerit, et habitus, per quos facultates ad actus suos inclinant; denique se ipsam, quae facultatibus, et habitibus ad actus exerendos utitur. Re sane vera, quoniam anima primum res extra se positas, quae obiectum intellectui suo proportionatum sunt, cognoscit, deinde ab illarum cognitione ad se ipsam revertitur [4], oportet ordinem, quo se, et facultates, earumque operationes actu cognoscit, esse contrarium ordini, quo ipsa et potentiarum, et actuum suorum principium est. Atqui anima est principium proximum, et immediatum potentiarum, et habituum, et principium remotum, et mediatum actuum. Ergo necesse est, ut anima primo actus,

---

1) *In lib. I Sent.*, Dist. XXXIX, a. 1, q. 2 *ad arg.*
2) *Qq. dispp. De Ver.*, q. X, a. 8 c.
3) Cf p. 323-325.
4) Cf p. 330.

qui ad obiecta referuntur, tum potentias, earumque habitus [1], tum denique seipsam cognoscat. Itaque illud firmum exploratumque sit, quod « primo actus, ut s. Thomas ait, ab ipsa (anima) exiens terminatur ad obiectum, et deinde reflectitur super actum, et deinde super potentiam, et essentiam, secundum quod actus cognoscuntur ex obiectis, et potentiae per actus [2] ».

165. Verum sedulo advertendum est, quam anima habet cognitionem sui, eorumque quae ad ipsam pertinent, esse, uti diximus, *immediatam* [3], et *incomplexam* [4]; ex hoc enim efficitur, ut quemadmodum alibi ostendimus [5], ipsa neque per conscientiam habitualem, neque per conscientiam actualem, sed ope ratiocinationis naturam suam cognoscere queat. Id ex eo confirmatur, quod naturam animae cognoscere idem est, ac scientiam animae assequi. Atqui conscientia, qua anima seipsam cognoscit, scientiam animae gignere non potest, quia, aiente s. Bonaventura, « cognitio, qua anima cognoscit illud, quod habet in se, est cognitio cuiusdam experientiae [6] »; experientia autem, quippe quae causas rerum non pandit, scientiam ipsarum gignere non valet. Ergo anima, ope solius conscientiae, naturam sui cognoscere nequit.

166. Iam ratiocinatio, cuius ope anima naturam suam cognoscit, ea est, quam ipsa ex cognitione actus conficit, quo res intelligit. « Anima humana, inquit s. Thomas, intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius, et naturam [7] ». Etenim anima ex eo, quod universales na-

---

[1]) Habitus, quoniam, aeque ac potentiae, ut s. Thomas ait, ad actum ordinem habent (cf p. 432), ex actibus, non secus ac potentiae, cognoscuntur. « Habitus quilibet, inquit s. Thomas, per actum cognoscitur »; *In lib. III Sent.*, Dist. XXVIII, q. II, a. 1 c. De cognitione habituum cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 9.

[2]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 2 ad 2.

[3]) Cf p. 327. Etsi cognitio, quae per conscientiam actualem obtinetur, praeviam alterius rei cognitionem expostulet; tamen ipsa *immediata* iure appellatur, quia anima, ope huius conscientiae, se non in alia re, quae inter ipsam, et essentiam suam media est, sed in se ipsa per simplicem conversionem supra se ipsam inspicit.

[4]) Cf ibid.

[5]) Pag. 326-327.

[6]) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, dub. 4.

[7]) I, q. LXXXVIII, a. 2 ad 3. Hac de re plura in *Anthropologia*. Illud dumtaxat hic adnotare e re est, non demonstrationem *in orbem*, sed demonstrationem *per regressum* (cf p. 170-171) a nobis confici, cum ex eo, quod species sunt immateriales, naturam intellectus immaterialem esse oportere, atque ex eo, quod natura intellectus immaterialis est, species immateriales esse debere colligimus. Etenim nos primo *factum*, quod conscientia nobis testatur, inspicimus, nempe universales naturas rerum per species intelligibiles a no-

turas rerum a se intelligi cognoscit, inde conficit species, quibus ipsas intelligit, esse immateriales, immaterialemque esse suipsius naturam [1]. Qua de re idem sanctus Doctor statuit animam intelligere « seipsam per speciem intelligibilem, sicut et alia », atque hanc speciem non esse aliquam speciem abstractam a se, sed esse eamdem speciem obiecti, quod iam apprehendit [2]. Re vera « cognoscitur anima per speciem a sensibilibus abstractam, non quasi intelligatur species illa esse animae similitudo; sed quia naturam speciei considerando, quae a sensibus abstrahitur, invenitur natura animae, in qua huiusmodi species reperitur [3] ».

ARTICVLVS TERTIVS

Utrum intellectus humanus substantias immateriales intelligere possit

167. Quamvis substantiarum immaterialium, et pure intellectualium, quae inter Deum, atque hominem sunt, atque *angeli* appellantur, existentia ex sola Sacrarum Litterarum auctoritate primo nobis innotescat; attamen, posita mundi existentia, eiusque perfectione, naturalis quaedam ratio ex s. Thoma nobis suppetit, qua illarum existentiam statuere possumus. Et sane perfectio effectus in eo posita est, quod ipse causae secundum illam rationem, qua causa est, quoad fieri potest, assimilatur. Atqui Deus, cum sit pure intellectualis, agit tantum per intellectum, et voluntatem. Ergo universi perfectio requirit, ut in aliqua sui parte Deo secundum hanc rationem assimiletur. Quod non aliter intelligi potest, quam si in eo sint aliquae substantiae pure intellectuales, seu intellectu, et voluntate praeditae, quae angeli appellantur [4].

---

bis cognosci, atque ab effectu progredientes ad causam intellectum immaterialem esse inde deducimus; dein, cognita immateriali natura intellectus, ad species intelligibiles penitius cognoscendas regredimur, atque, cur ipsae immateriales sint, rationem reddimus.

[1]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, a. 8 c. Quoniam haec ratiocinatio expostulat, ut modus, quo rerum intellectio in nobis fit, probe, penitusque cognoscatur, non ab omnibus, quemadmodum s. Augustinus adnotavit, intelligi potest; ex quo efficitur, ut non ab omnibus natura animae facile dignoscatur. « Qua (ratione) duce uti ad intelligendum ipsam, quae aut in nobis, aut usquequaque est, animam, rarissimum omnino genus hominum potest, non ob aliud, nisi quia in istorum sensuum negotia progresso redire in semetipsum cuique difficillimum est »; *De Ord.*, lib. II, c. 11, n. 30. Cf quae ex eodem sancto Doctore exscripsimus p. 327, not. 1.

[2]) I, q. LXXXVII, a. 1 ad 3; et *In lib. II Sent.*, Dist. XXIII, q. II, a. 1 *sol.*

[3]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 8. ad 9.

[4]) I, q. L, a. 1 c.

168. Neque obiicias probari hoc argumento, quod singulae creaturae, quippe quae a Deo perfectae conditae fuerunt, debent esse intellectuales, ut Deo perfecte assimilentur. Etenim perfectio singularum creaturarum non absolute, sed prout ad universi perfectionem refertur, inspicienda est; quocirca, sicut universi perfectio non in omni creatura, sed solum in aliqua assimilationem, quoad fieri potest, perfectam cum Deo creatore exigit, ita non quaelibet, sed tantum aliqua creatura debet esse intellectualis; alioquin, cum nulla in rebus graduum distinctio esset, perfectio universi, quae ex multiplici graduum distinctione exurgit, tolleretur. Quae cum ita sint, argumentum, quod confecimus, confirmari, atque illustrari potest hac ratione: Si perfectio universi non requirit, ut ipsum omnes creaturas possibiles complectatur, certe requirit, ut omnes gradus *τοῦ esse* contineat; siquidem ad constituendum universum, quemadmodum ab ipso nomine indicatur, universitas quaedam creaturarum, saltem secundum communes gradus, necessaria est. Atqui, si in universo non essent substantiae pure intellectuales, gradus omnium perfectissimus, scilicet intellectivus, in ipso desideraretur. Ergo universi perfectio expostulat, ut in eo substantiae pure intellectuales existant.

169. Ne iuvat quidem asserere gradum intellectivum, etsi non essent angeli, non defore universo; quia ipse reperitur in homine secundum animam, quae intellectualis est. Etenim anima rationalis, cum forma corporis sit, valde imperfecte particeps est gradus intellectualis; quapropter, si substantiae pure intellectuales non existerent, dicendum foret omnes alios gradus inferiores completos esse, omnium vero supremum, et nobilissimum, nempe intellectivum, incompletum relinqui: quod quidem universi perfectionem tollit [1].

170. Iamvero, quod spectat ad cognitionem naturae huiusmodi substantiarum, in primis hactenus demonstrata nullum relinquunt dubium, quin intellectus noster substantias pure immateriales per ipsas in se intelligere nequeat. « Intellectus noster, inquit sanctus Doctor, secundum statum praesentis vitae, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet. Et sic manifestum est, quod substantias immateriales, quae sub sensu, et imaginatione non cadunt, primo, et per se secundum modum cognitionis nobis expertum intelligere non possumus [2] ». Cuius argumenti vis ex eo non retunditur, quod sicut visus potest omnia corpora, sive superiora, sive inferiora videre, ita intellectus noster omnes substantias intelligibiles, etiamsi superiores, et pure immateriales sint, intelligere potest. Etenim sensus cognoscit superiora, et inferiora eadem ratione, scilicet prout or-

---

[1]) Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 91.

[2]) I, q. LXXXVIII, a. 1 c.

ganum a sensibili immutatur; contra ea, substantiae immateriales eadem ratione, qua substantiae materiales, nempe per species a phantasmatibus abstractas intelligi non possunt, quippe quod illarum substantiarum non sunt aliqua phantasmata [1].

171. Praeterea noster intellectus neque ex cognitione rerum materialium, neque ex cognitione sui ipsius ad perfecte intelligendam naturam substantiarum immaterialium pervenire potest. Non quidem ex cognitione rerum materialium. Nam « non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales; sed similitudines, si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles [2] ». Neque ex cognitione sui ipsius. Etenim intellectus se ipsum, uti antea diximus, intelligit *per suum intelligere*. Iam intellectus per *suum intelligere* potest perfectam sui cognitionem sibi comparare, quia *suum intelligere*, cum sit actus proprius eius, naturam, et virtutem sui perfecte demonstrat; sed quoniam *suum intelligere* substantiarum immaterialium *virtutem*, aiente D. Thoma, *non adaequat* [3], illud, tamquam medium, per quod ad perfectam illarum cognitionem intellectus perveniat, esse non potest. Itaque tum ex cognitione rerum materialium, tum ex cognitione sui intellectus nonnisi quamdam imperfectam huiusmodi substantiarum cognitionem acquirere potest. « Per hoc, quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere, non quod simpliciter, et perfecte eas cognoscat, cognoscendo seipsam [4] ». Et alibi: Ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam [5] ». Haec autem *aliqualis* cognitio ea est, quae habetur *per viam remotionis* [6], vel *affirmative secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei* [7].

---

[1]) Cf ibid. ad 5.

[2]) Ibid., art. 2 ad 1. Cf *Contr. Gent.*, lib. III, c. 45.

[3]) Ibid. ad 3. « Angelus, inquit s. Bonaventura, natus est intelligere secundum intellectum simplicem, et deiformem; animae secundum intellectum inquisitivum, et possibilem » (*In lib. II Sent.*, Dist. I, part. II, a. 3, q. I *ad arg.*). Hinc s. Thomas hominem *in ordine intellectualium proprie non poni*, atque ipsum *habere intellectum* non *ut naturam propriam*, sed *per quamdam participationem* docuit; *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 6 ad 1.

[4]) I, q. LXXXVIII, a. 1 ad 1.

[5]) Ibid., a. 2 ad 1.

[6]) Ibid. ad 2.

[7]) Ibid. ad 4.

CRITERIOLOGIA

PROLOQVIVM

1. Ad tractationem de nostrae animae facultatibus absolvendam restat, ut inquiramus, quaenam earum ad *certam* veritatis cognitionem nos ducant, quibus utantur auxiliis, quidque roboris ipsis insit. Haec, sane maximi momenti, philosophiae pars *Criteriologia* commode dici potest, propterea quod facultates cognoscendi, uti mox dicemus, prout veritatem rerum nobis patefaciunt, *criteria* veri appellantur.

2. Universam igitur tractationem tribus capitibus absolvemus, in quorum primo, praefinitis quibusdam notionibus, de internis veri criteriis; in secundo de externis; in tertio de vi et certitudine criteriorum disseremus.

CAPVT PRIMVM

De internis criteriis veri

ARTICVLVS PRIMVS

Quaedam notiones in antecessum definiuntur

3. In primis cognitio veritatis spectari potest vel in se, vel in diversis statibus, in quibus circa illam mens nostra versatur. Iam, si ipsa priori ratione consideretur, in eo, quemadmodum alibi diximus [1], posita est, quod mens cum re cognita, prout haec in se re ipsa est, consentit. Sin altera ratione, dubitari nequit, quin homines aliarum veritatum notitia careant, aliarum autem notitia potiantur. Circa res, quarum cognitione destituimur, in *ignorantiae* statu versari vulgo dicimur [2]; in iis vero, quas cognoscimus, animus noster vel haeret *dubius*, vel *opinatur*, vel *certus* est. In *dubitationis* statu animus versatur, cum non magis ad assensum, quam ad dissensum inclinat. « Dubitatio, ad rem inquit s. Bonaventura, proprie dicit in-

---

[1]) Pag. 77.

[2]) In notione ignorantiae definienda non immoramur, quippe clarior ea est, quam verbis explicari queat. Illud dumtaxat secundum s. Thomam monendum est, *ignorantiam*, si accurate loqui velimus, a *nescientia* distinguendam esse. « Ignorantia in hoc a nescientia differt, quod nescientia dicit simplicem scientiae negationem; unde cuicumque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas. Ignorantia vero importat scientiae privationem, dum scilicet alicui deest scientia eorum, quae aptus natus est scire »; 1ª 2ªe, q. LXXVI, a. 2 c.

differentiam iudicii rationis respectu utriusque partis contradictionis, ita quod neutrum praeeligat alteri [1] ». Quod quidem, ut advertit s. Thomas, contingit vel cum animus neutra ex parte, vel cum aequales circa utramque partem rationes habet, ex quibus ad assensum impellatur [2]. Hinc animus in statu dubitationis instar librae est; quemadmodum enim haec, si aut nullum, aut aequalia in utraque lance momenta habet, nullam in partem declinat, sed in aequilibrio perstat; ita animus, si aut neutra ex parte rationes, aut aequales ex utraque parte advertit, nec veritati assentitur, nec ab ea dissentit. Cum animus dubius haeret, quia neutra ex parte rationes advertit, dubitatio dicitur *negativa*; sin aequales utraque ex parte habet, *positiva* vocatur.

4. *Opinio* sive *probabilitas*, prout certitudini opponitur, est, uti s. Thomas inquit, ille status mentis, in quo ipsa « adhaeret uni parti cum formidine alterius [3] ». *Adhaeret* quidem *uni parti*, hoc est, « declinat in unam partem magis, quam in aliam [4] », vel quia pro aliqua ipsarum dumtaxat rationes, vel quia pro una graviores, quam pro alia, rationes ei occurrunt; *cum formidine alterius*, quia rationes illae *non sufficienter* ipsam movent ad assentiendum illi propositioni [5]. Ex quo fit, ut probabilitas minor, vel maior esse possit, prout paucioribus, aut levioribus, vel pluribus, aut gravioribus momentis innititur. Quod si haec momenta tenuissima sint, probabilitas, aiente eodem sancto Doctore, *suspicio* proprie appellatur [6]. Denique *certitudo* est ille animi status, in quo ipse alicui enunciationi sine ulla sollici-

---

[1]) *In lib. III Sent.*, Dist. XVII, dub. 3.

[2]) « Quandoque (intellectus) non inclinatur magis ad unum, quam ad aliud, vel propter defectum moventium, sicut in illis problematibus, de quibus rationes non habemus, vel propter apparentem aequalitatem eorum, quae movent ad utramque partem; et ista est dispositio dubitantis, qui fluctuat inter duas partes contradictionis »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIV, a. 1 c.

[3]) 2^a 2^{ae}, q. II, a. 1 c. — [4]) *Ibid.*, q. I, a. 4 c.

[5]) *Ibid.*, q. I, loc. cit. Diximus autem *prout certitudini opponitur*, quia opinio (vid. p. 125, not. 4) spectata, prout opponitur *scientiae*, illam cognitionem denotat, quae ex principiis non a natura rei petitis, sed extra ipsius naturam positis elicitur. Iam opinio, si hac significatione sumatur, firmam quidem intellectus assensionem sibi non vindicat, sed tamen (vid. p. 172, not. 4) actualem formidinem de opposito excludit, ita ut qui huiusmodi probabili tenetur opinione, possit quidem dubitare, sed actualiter in ancipiti dubitatione non versetur. « Dicendum, ad rem inquit s. Bonaventura, quod opinio probabilis dupliciter consuevit accipi. Uno modo dicitur opinio assensio unius partis cum formidine alterius. Alio modo dicitur opinio assensio animae generata ex rationibus probabilibus, secundum quod consuevit dici, quod syllogismus dialecticus generat opinionem, et syllogismus demonstrativus generat scientiam »; *In lib. III Sent.*, Dist. XXIV, a. 11, q. 2 *resol.*

[6]) 2^a 2^{ae}, q. II, a. 1 c.

tudine adhaeret. « Certitudo, ait idem Aquinas, proprie dicitur firmitas adhaesionis virtutis cognitivae in suum cognoscibile [1] ». Quoniam vero firma intellectus adhaesio alicui enunciationi formidinem de opposito excludit, certitudo, secundum eumdem sanctum Doctorem, nihil aliud est, quam intellectus determinatio ad unum [2]. Certitudo autem potest esse vera, aut falsa, prout iudicium, cui animus fidenter adhaeret, est rei veritati consentaneum, aut dissentaneum. Falsa certitudo *error* vulgo audit, et qui in falsae certitudinis statu sunt, *errare* dicuntur. Quare error definiri potest: *Animi status, in quo is certus est de iudicio rei veritati minime consentaneo* [3].

5. Ut certitudinis notio illustrior fiat, inquirendum est, utrum ex variis probabilitatis gradibus certitudo exurgere queat. Iam Bernoullius [4], et fere omnes *Calculi Probabilitatum* assertores [5] usque ad Condorcetum [6], et La Placeum [7] certitudinem, veluti unitatem, et gradus probabilitatis, veluti fragmenta, ex quibus unitas illa exurgit, considerarunt. Mathematicis istis consensere non pauci philosophi, inter quos Bonnetus [8], Gravesandus [9], Genuensis [10] et Galluppius [11] numerantur [12].

6. At vero indubia nobis videtur sententia s. Thomae [13], aliorumque docentium probabilitatem posse viam ad certitudinem nobis sternere, atque ad illam magis, minusque accedere, sed ipsam numquam assequi. Etenim, cum « partes componentes, aiente s. Thoma [14], causent esse totius », totum confici nequit ex partibus, quae diver-

---

[1]) *In lib. III Sent.*, Dist. XXVI, q. II, a. 4 c.

[2]) *Op. cit.*, ibid., Dist. XXIII, q. II, a. 2, *sol.* 3.

[3]) Inde perspicere licet discrimen inter errorem, atque ignorantiam. « Dicendum, inquit s. Thomas, quod ignorantia differt, simpliciter loquendo, ab errore, quia ignorantia de sui ratione non importat aliquem cognitionis actum; sed error ponit iudicium rationis perversum de aliquo » ; *In lib. IV Sent.* Dist. XXX, q. I, a. 1 ad 1.

[4]) *Ars coniectandi*, Basileae 1713.

[5]) Hi philosophi *Calculi Probabilitatum* assertores dicuntur; quia omnia genera humanarum cognitionum ex diversis probabilitatis gradibus, quos iisdem, ac aleam, legibus subiiciunt, metiuntur.

[6]) *Essai sur l' application de l' analyse de la probabilitè des décisions rendues à la pluralitè de voix*, Disc. prèl., p. VI, Paris 1785.

[7]) *Essai phil. sur les probabilitès*, ed. 3, p. I, Paris 1816.

[8]) *Recherches sur les preuves du Christianisme*, c. 8.

[9]) *Introd. ad philos.*, part. II, c. 17, Venetiis 1737.

[10]) *Logica per i Giovanetti*, lib. III, c. 2, Napoli 1817.

[11]) *Lezz.* etc., lez. LXVII, t. 2, p. 66, ed. cit.

[12]) Hos nuper secutus est Poisson, *Recherches sur la probabilitè en matière criminelle, et en matière civile*, Paris 1837.

[13]) *In lib. I Post.*, lect. I.

[14]) *In lib. III Sent.* Dist. III, q. II, a. 3 *sol.*

sae, ac ipsum, naturae sunt. Atqui probabilitatis gradus naturae oppositae, ac certitudinem, esse manifestum est, quia certitudo omnem dubitationem tollit, probabilitatem autem aliqua dubitatio comitatur. Ergo, quoad gradus probabilitatis augeantur, nunquam ex iis certitudo exurgere potest. Praeterea, si opinio, quam refellimus, veritate gauderet, quidquam ipsa certitudine certius dari dicendum foret. Nam, quoniam licet tot fracturas congerere, quot unitatem superant, possent gradus probabilitatis eo usque augeri, donec certitudinem ipsa certitudine maiorem progignant [1]. Itaque plerique philosophi sapienter docent certitudinem spectatam, prout omne excludit dubium [2], in puncto quodam indivisibili positam esse; propterea quod, si mens in dubitationem vel minimam incidit, illico certitudinem amittit, neque certitudinem iterum adipisci potest, nisi illam vel minimam dubitationem expellat [3].

7. Explicata notione certitudinis, licet nobis in praesentia inquirere, quaenam sint instrumenta, quibus certas de veritatibus cognitiones assequi possumus. Iam instrumenta veritates certo assequendi post Graecos *criteria* [4], seu *iudicia veritatis* in Scholis vocitantur; propterea quod, ipsorum ope, quid verum sit in unaquaque re, diiudicatur. Ut quaenam sint huiusmodi criteria patescat, necesse est diversa veritatum genera prae oculis habere. Ioan. Duns Scotus hanc rem mire explanavit, quem idcirco ducem sequemur. Is animadvertit veritates, quae a nobis cognosci possunt, esse aut contingentes, nempe quae circa facta, interna, vel externa experientia nobis comperta, versantur; aut necessarias, nempe quae rerum connexiones, idearumque relationes spectant; et tum contingentes, tum necessarias aut esse *de principiis*, sive primitivas, quae nullo medio demonstrantur, aut *de conclusionibus*, sive deductas, in quibus convenientia attributi cum subiecto ope ratiocinationis perspicitur. E. g., existentia τοῦ *ego*, et mundi huius adspectabilis sunt veritates primitivae

---

[1]) Cons. Baldinotti, *De recta mentis institutione*, lib. III, c. 3, § 139, Ticini 1787; Paulum Ruffini, *Riflessioni critiche* sopra il *Saggio filosofico intorno alle probabilità* del sig. Conte la Place, Modena 1821; itemque inter nuperrimos H. Martin, *Philosophie spiritualiste de la nature*, part. I, c. 1.

[2]) Diximus *prout omne excludit dubium*; nam si considerentur momenta, ex quibus certitudo exurgit, eius, ut mox dicemus, varia genera, quibus non aequale pondus inest, existunt.

[3]) Hoc ipsum adversus geometras, *Calculi* studiosos, adnotavit D'Alembert, vir et ipse in mathematicis scientiis adprime subactus, eosque brevi isto exemplo perstrinxit, quod si certitudo ex gradibus probabilitatis constaret, dicendum foret, eum, qui certus est, se quincentas libellas lucraturum, in eodem statu versari, ac eum, quem probabile ex dimidia parte est lucraturum mille; *Opuscules mathématiques*, t. IV, p. 83, et 284, Paris 1761-1768.

[4]) Cf Sext. Emp., *Hypoth. Pyrrh. libri tres*, passim.

contingentes; *corpus est grave*; *eclypsis fit per interpositionem terrae inter lunam, et solem*, aliaeque huiusmodi enunciationes sunt veritates contingentes deductae; *radii eiusdem circuli omnes pares sunt*, est veritas necessaria primitiva; *angulus ad centrum est duplus anguli ad circuitum eidem arcui insistentis*, est veritas necessaria deducta [1]. Iam idem venerabilis Doctor ostendit 1° veritates primitivas contingentes cognosci experientia immediata, quia illae, quae circa facta interna versantur, *conscientia*, illae autem, quae ad facta externa spectant, *sensibus externis* nobis innotescunt; 2° veritates primitivas necessarias per *intelligentiam* cognosci; 3° denique veritates deductas per *inductionem* a nobis adquiri, si sint contingentes; per *syllogismum* vero, sive sint contingentes, sive necessariae. His nos adiicimus 4° *memoriam*, quae, etsi nihil novi nobis afferat, tamen, quoniam cognitiones ante adeptas revocat, conditio est, sine qua cognitio humana constare non potest; 5° aliorum *auctoritatem*, qua vel *facta*, quae ipsi nos experti non sumus, vel dogmata ab aliis nobis tradita complectitur, eamque vel Divinam, vel humanam, pro eo ut aut Deum, aut hominem auctorem habet. Itaque nos iis assentimur, qui *conscientiam*, *sensus exteriores*, *intelligentiam*, *inductionem*, *syllogismum*, *auctoritatem*, et *memoriam* esse cuncta criteria veritatis docuere. At quandoquidem intelligentia, inductio, et syllogismus ad unum criterium, nempe *rationem*, revocari solent, idcirco non plura quinque criteriis enumeramus, eaque esse asserimus *conscientiam*, *sensus exteriores*, *rationem*, *auctoritatem*, *et memoriam*. Antequam horum criteriorum vim demonstremus, et vindicemus, nonnulla praemonenda nobis sunt.

8. Primo, omnium, quae enumeravimus, criteriorum ope, si auctoritatem exceperis, de veritate, aut falsitate alicuius pronuntiati

---

[1]) *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 4, n. 6-11. Veritates contingentes *empiricae*, vel *a posteriori* a recentibus logicis appellantur; quia facta, circa quae versantur, nonnisi post contemplationem suiipsius, et rerum sensilium animus sibi comparat. *Syntheticae* etiam dicuntur; quia proprietates rerum, quae per experientiam patescunt, non inveniuntur in ipsarum rerum notione, sed per ipsam experientiam illis adiunguntur. E contrario veritates necessariae *a priori*, atque *analyticae* dicuntur; quia non per experientiam, sed per ideae subiecti analysim, sive resolutionem attributum, quod ad illud refertur, perspicitur. S. Thomas veritates analyticas *per se notas* appellavit, quatenus in illis *praedicatum est de ratione subiecti*, easque in *notas per se, et quoad nos*, et *notas per se, et non quoad nos* distinxit. Veritates notae *per se, et quoad nos* primitivis, et veritates, quae sunt *notae per se, et non quoad nos*, deductis respondent. Illas sanctus Doctor definivit, quarum termini sunt *in notitia omnium*, puta totum maius est qualibet sua parte; has autem, quarum termini *non sunt noti apud omnes*, eo quod, etsi praedicatum sit de ratione subiecti, tamen natura subiecti non est omnibus nota, puta, omnes anguli trianguli aequant duos rectos. Cf *In lib. I Post.*, lect. V; et I, q. II, a. 1 c.

certi reddimur, eo quod nos ipsi convenientiam, aut discrepantiam attributi cum subiecto cognoscimus ; per auctoritatem vero, quia alii illam perspexisse nobis testantur. Quapropter auctoritas momentum *externum* certitudinis dicitur, quia ab aliis accipitur, non e proprio penu enascitur; alia autem criteria, quippe quae ab instrumentis animo insitis efficiuntur, momenta *interna* certitudinis appellantur.

9. Secundo, criteria interna nonnisi ipsae, quibus anima praedita est, facultates cognoscendi sunt. Et sane de sensibus exterioribus, et de memoria nulla dubitatio existere potest. *Conscientia* autem, uti ostendimus, partim ad sensorium commune, partim ad intellectum refertur. *Intelligentia* denique, *inductio*, et *syllogismus* ad rationem, quemadmodum paullo ante diximus, referuntur. *Auctoritas* vero, quamquam sit criterium externum, tamen ad interna quodammodo revocatur; quia sine momentis internis, hoc est, sine cognitricibus animae facultatibus existere non potest. Et sane nos momentis e ratione petitis opus habemus, ut certi efficiamur eum, qui aliquid nobis narrat, aut nos edocet, dignum esse, cui assentiamur. Hinc de auctoritate in universum illud, quod de Fide Divina s. Thomas scripsit, locum habet: « Fides non habet inquisitionem rationis demonstrantis id, quod creditur; habet tamen inquisitionem quamdam eorum, per quae inducitur homo ad credendum [1] ».

10. Tertio, nos non assentimur illis recentibus Philosophis, qui media veritatis cognoscendae a criterio veritatis distinguunt, atque hoc plerumque statuunt in *evidentia*, sive in quadam nota ipsi obiecto cognitio insita, ex qua mens ad assensum cogitur. Et sane non dari nobis videtur unicum hoc, et commune criterium, quod cognoscendi mediis adiungitur; quia, si facultates cognoscendi huiusmodi sunt, ut veritates certo arripere possint, nullo alio criterio ad verum a falso discernendum nobis opus erit. Hac de sententia et hominum vulgo persuasum est, et inter antiquos politiores philosophos, ni fallimur, convenit. Si enim quemquam e vulgo interrogaveris, cur certus sit se re ipsa existere, illico tibi respondebit: quia id mihi conscientia testatur. Si pergas interrogare, quanam ex ratione corpora existere pro certo habeat, haud haesitans reponet: quia sensus externi id mihi renuuciant. Sextus Empiricus vero, cum philosophorum opiniones de criterio veritatis enarrat, testis locuples est eos unum, vel plura criteria admisisse, prout unum, vel plures certarum cognitionum fontes homini suppetere arbitrabantur[2]. Praeterea non paucae cognitiones certae quidem sunt, at non evidentes. Etenim, si de simplici cognitione agatur, quae ad primam operatio-

---

1) 2^a 2^{ae}, q. II, a. 1 ad 1.

2) *Hypoth. Pyrrh.*, lib. I, c. 1, n. 2, 3.

nem intellectus pertinet, illa dumtaxat, ut s. Thomas docet [1], evidenter cognoscimus, quae in se ipsis apprehendimus; sin de cognitione complexa, quae per alias operationes comparatur, evidenter cognoscimus prima principia, quae, explicatis terminis, per se intelliguntur, atque illas veritates, quae in prima principia per demonstrationem resolvuntur. E contrario evidentes nobis haud sunt illae cognitiones, quibus obiectum non in se ipso, sed per speciem alius rei, quae cum illo quamdam habet similitudinem, apprehenditur; itemque illae, quae circa veritates contingentes, et veritates *facti* versantur. Hinc, si non omnia, quorum cognitionem assequi possumus, evidentia gaudent, haec tamquam commune criterium assignari nequit. Denique praetermissum nolumus, in iis ipsis, quae evidenter cognoscimus, realitatem, quae, uti aiunt, se nobis manifestat, cum intellectum ad annuendum rapiat, esse quidem causam, cur intellectus *necessario* illis assentiatur, sed non esse proprie causam, cur ea certo cognoscat [2].

11. Quarto, cognitiones, quas per enumerata criteria nobis comparamus, diversae sunt, prout est diversa species rerum, ad quas referuntur. E. g., haec enunciatio: *existunt corpora*, non eadem ratione, ac ista: *totum est maius parte*, ceu vera cognoscitur; quia in hac intellectus necessariam connexionem attributi cum subiecto, non vero in illa detegit. Quare, si criteriis inest vis largiendi nobis certitudinem, haec uniusmodi esse non potest, sed diversi generis esse debet, prout diversa sunt momenta, ex quibus exurgit, sive prout diversa est ratio, quam mens, ope criteriorum, in diversis rebus deprehendit. Exinde divisio certitudinis in *metaphysicam*, *physicam* et *moralem* oritur. Metaphysica certitudo existit, cum mentis assensus in rerum essentia fundatur. Ita metaphysice certum est radios a centro ad peripheriam ductos esse aequales, quia intellectus hanc proprietatem circuli ab eius essentia fluere perspicit. Physica vero certitudo habetur, cum assensus mentis constantiae legum naturae, vel simplici facti observationi innititur. Puta physice certum est omnia corpora ad centrum terrae ferri, quia id ex constantia legum naturae ratio, ope inductionis, colligit: itemque certum est corpora existere, quia ipsa per immediatam experientiam apprehendimus. Denique moralis certitudo obtinetur, cum assensus mentis fundatur in hominum testimonio, ac proinde in legibus, quibus mores hominum temperantur. E. g., moraliter certum est Persas ab Alexandro esse debellatos. Iam perspicuum est certitudinem metaphysicam eiusmodi

---

[1]) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIV, q. I, a. 2, *sol.* 1.

[2]) Id ex ipsa, quam tradidimus (*Log.* pars II, c. III, a. 5, p. 171), *scientiae* notione colligitur; quia si scientia est *certa*, et *evidens* cognitio, certitudinem ab evidentia distingui manifestum est.

esse, ut illius oppositum sit *absolute* impossibile, cum res essentiis suis expoliari nequeant; certitudinis vero physicae, et moralis proprium esse, ut eorum oppositum sit *hypothetice*, nempe salvis legibus physicis, et moralibus, impossibile.

12. Disputatur autem a philosophis, utrum his generibus certitudinis aequale pondus insit, an una certitudo sit altera praestantior. Ut haec quaestio facile solvatur, animo reputandum est certitudinem duo complecti, atque haec esse omnimodam dubii exclusionem, et momenta, ex quibus perfectio actus adhaerentis obiecto exurgit. Si primum consideretur, omnia genera certitudinis in eo conveniunt, quod omnem formidinem erroris ab animo expellunt [1]. Sin alterum, genera certitudinum non aequalis ponderis sunt; siquidem non aequale inest pondus momentis, ex quibus ea enascuntur, ac proinde pro huiusmodi momentorum diversitate alterum certitudinis genus altero praestantius esse debet [2]. In universum autem certitudinem metaphysicam physicae, et morali, et physicam morali antecellere quisquis ex se intelligit [3].

13. Quod si cum his certitudinis generibus certitudo, quae ex Fide Divina efficitur, comparetur, haec certitudine naturali, quaecumque sit, longe superior existimanda est. Etenim, quamvis, ut iam diximus [4], in iis, quae ex Fide accipimus, evidentia, secus ac in scientia, desit; tamen, si firmitas adhaesionis spectetur, Fides Divina est

---

[1]) Cf p. 537-538.

[2]) « Tanto maior, inquit s. Thomas, est certitudo, quando est fortius, quod determinationem causat »; *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. II, a. 2, *sol.* 3.

[3]) Perbelle ad hanc rem Suarez inquit: « Licet certitudo per privationem explicetur, quam significat infallibilitas; nihilominus non consistit formaliter in privatione, sed in positiva perfectione, quae potest esse maior et minor, iuxta excellentiam actus, et causarum eius; sicut substantia immaterialis magis vel minus perfecta quoad spiritualitatem esse potest, licet privatio materiae, quae nomine immaterialis substantiae significatur, in omnibus aequalis esse videatur » (*Tract. de Fide*, disp. VI, sect. 3, § 8). Ex his tamen cave, ne colligas cum Bonneto (Bonnet, *Recherches sur les preuves du Christianisme*, c. 9, p. 116 sqq, ed. 2, Genève 1771), Barone de Gratia (*Prospetto di Filosofia cristiana*, art. 6, p. 437 sqq, Napoli 1852), aliisque, certitudinem physicam, et moralem non esse veri nominis certitudines, sed probabilitates, quae ad certitudinem quam proxime accedunt. Etenim, si absolute non repugnat aliquid fieri, quod legibus physicis atque moralibus adversatur, certum est, quamdiu illae leges manent, non posse aliquid fieri, quod illas destruit. Sed de hac sententia mox plura. Illud autem monere e re est, aliquando certitudinem moralem latiori significatione usurpari; quia eius nomine interdum aliqua gravis probabilitas denotatur, quae ad rectam, prudentemque operationem loco certitudinis haberi potest. Sed haec improprie illa certitudo moralis appellatur, de qua hic disserimus.

[4]) *Log.*, pars II, c. III, a. 5, p. 172-73.

longe certior quacumque naturali cognitione; quia, cum Divinam Auctoritatem, qua ad credendum movemur, vi et ponderi cuiuslibet naturalis criterii antecellere nobis certum sit, firmius iis adhaeremus, quae ex Divina Auctoritate excepimus, quam iis, quae ipsi ex nobis cognoscimus. « In his, inquit s. Thomas, quae per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans, ut dictum est, est ipsa Veritas prima, sive Deus, cui creditur; quae habet maiorem firmitatem, quam lumen intellectus humani, in quo conspiciuntur principia; vel quam ratio humana, secundum quam conclusiones in principia resolvuntur. Et ideo Fides habet maiorem certitudinem, quantum ad firmitatem adhaesionis, quam sit certitudo scientiae, vel intellectus; quamvis in scientia, et intellectu sit maior evidentia eorum, quibus assentimur [1] ».

14. His praemonitis, ad quaestionem initio propositam accedamus, scilicet utrum, necne criteria iam enumerata vim ad certam rerum notitiam nobis largiendam habeant. Philosophi, qui huiusmodi vim illis re ipsa inesse tuiti sunt, *Dogmatici* audierunt; quippe qui multa dogmata, hoc est, certa pronuntiata de naturis rerum tradiderunt. Ii vero, qui mentem humanam illis, quibus praedita est, cognoscendi instrumentis verum sine erroris formidine assequi posse negarunt, aut nondum assecutam esse contenderunt, *Sceptici*, sive, ut latine dicitur, *Observatores* vocati sunt, eorumque sententia *Scepticismus* audiit. Scepticismus autem tribus potissimum formis in philosophiae historia sese prodidit. Etenim alii putarunt nos non aliud scire, quam quod in animo nostro contingit, sed de rebus extra nos positis non posse quidquam definire; idque ex erroribus, in quos sensus, et ratio ruere solent, evincere studuerunt. Alii vero non solum de rebus extra nos positis, sed de ipsis affectionibus animi sibi dubitandum censuerunt, atque, omni experientia amota, inquisiverunt, quibus mediis apparentia nostri, mundique sensibilis, et rerum intelligibilium ideae in animo nostro exoriantur. Alii tandem inter Christianos

---

1) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. II, a. 2, *sol.* 3. Cf I, q. I, a. 8 ad 2; et s. Bonav., *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, a. 1, q. 4 *resol.* Ea, quae hi sancti Doctores ad hanc rem disseruerunt, breviter ita complexus est laudatus Suarez: « Altioribus causis nititur certitudo Fidei; fundatur enim in prima Veritate, quam fallere, vel falli impossibilius est, quam naturalem scientiam hominis errare. Item pendet certitudo Fidei ex lumine infuso, et Divino, quod longe excellentius est, quam lumen naturale intellectus. Huiusmodi ergo lumen etiam confert excellentiorem certitudinem. . . . Denique, quatenus Fides pendet ex voluntate, ut iam dicam, nititur in speciali motione Spiritus Sancti, quae efficax est ad praestandam excellentiorem certitudinem. Unde etiam fit, ut certitudo Fidei non admittat deliberatam dubitationem in intellectu, etiamsi mille argumenta occurrant, quibus homo satisfacere nesciat, nisi ad Fidem confugiendo; quod etiam est apertum signum maioris certitudinis »; *loc. cit.*, § 14.

philosophos, cunctis naturalibus cognitionis instrumentis reiectis, Divinam Revelationem, diversis licet modis consideratam, vel pro cunctis veritatibus abstractis, et universalibus, vel tantum pro veritatibus metaphysicis, et moralibus criterium esse statuerunt. Primum genus scepticismi, quod *vulgare* audiit, a Pyrrhone [1] usque ad Kantium saepe in scenam prodiit, et *perfectum*, vel *imperfectum* dictum fuit, prout eius auctores omne, vel dumtaxat aliquod veri criterium impugnarunt. Secundum, quod *criticum*, sive *transcendentale* appellari solet, Kantium auctorem habuit. Postremum, quod *scepticismus mysticus* nuncupatur, identidem in philosophia Christiana apparuit [2].

15. Itaque huic controversiae, quae maxima pars philosophiae est, hunc adhibebimus ordinem. A scepticismo generatim spectato ordientes, singulorum criteriorum vim tuebimur, Scepticorumque conatus vel hanc impugnantium, vel universae scientiae fundamenta subvertentium repellemus. Deinde contra scepticismum tum transcendentalem, tum mysticum quasdam animadversiones speciatim exponemus. Quoniam vero animae facultates non solum ipsae in se, seu *absolute*, sed etiam *moraliter*, id est una cum illis adiunctis, quae illarum usum perturbare solent, inspici possunt, demum inquiremus, quaenam ipsis moraliter spectatis vis insit.

ARTICVLVS SECVNDVS

De criteriis conscientiae, et sensuum exteriorum

16. Unico articulo haec duo criteria complectimur, quippe quod ambo immediatam experientiam, et speciatim conscientia [3] *internam*, et sensus exteriores *externam* constituunt. A conscientia ordiamur, et investigemus, utrum eius testimonium verax sit, sive, utrum iis, quae conscientia nobis renunciat, firmum, et ab omni erroris formidine exemtum assensum praebere possimus.

17. Animus ope conscientiae, uti diximus [4], suipsius, suarumque affectionum existentiam apprehendit. Iam testimonium conscientiae omnino verax esse adeo ex se perspicuum est, ut neque demonstrationem admittat, neque demonstrationis egeat. Enimvero non admittit ullam demonstrationem. Fac enim afferri de ipsa de-

---

[1]) Hinc Scepticismus etiam *Pyrrhonismi* nomen habuit.

[2]) *Criticus* dicitur, quia Kantius illum ab examine (crisi) facultatum animae eduxit; *transcendentalis* autem, quia in hoc examine instituendo omnem experientiam transilire (*transcendere*) conatus est. Cf p. 466, et 468.

[3]) Monemus nos hoc in loco agere de conscientia *psychologica*, non vero de *morali* (cf p. 323), et de affectionibus, quae actu sunt, non vero de iis, quae fuerunt in nobis, et quae idcirco obiectum memoriae sunt.

[4]) Cf pp. 322 sqq.

monstrationem. Ut haec mihi suadeat, quaedam percipiam necesse est, nempe quaecumque demonstrationem constituunt, et certum mihi esse debet me ea percipere. At quo tandem modo hoc mihi constabit? Profecto non aliter, quam ex conscientiae testimonio. Ut igitur demonstratio haec vim suam in me exerceat, conscientiae testimonium tamquam infallibile admittendum mihi est, atque hoc pacto id, quod in quaestionem adducitur, sumam oportet. Nec vero demonstrationis eget. Namque haud possibile est cuique realem, et objectivam sui ipsius, suarumque affectionum existentiam negare, vel de ea dubitare; qui enim ipsam negant, aut in dubium revocant, ipsamet sua negatione, aut dubitatione illam fatentur. « Nullus, apposite inquit s. Thomas, erravit umquam in hoc, quod non percipere se vivere [1] ». Et diserte s. Augustinus: « Et sumus, et nos esse novimus, et id esse, ac nosse diligimus. In his autem tribus, quae dixi, nulla nos falsitas veri similis turbat . . . ; sed sine ulla phantasiarum, vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me, idque nosse, et amare certissimum est [2] ». Re quidem vera, qui se existere negat, sane affirmat se existere in statu negationis; et, si dubitat, utrum sit, se existere in statu dubitationis affirmat; et si dicat nescire, an sit, iam pro certo sumit se existere in statu ignorantiae. Quod si addat se dubitare etiam utrum dubitet, et nescire utrum nesciat, utique affirmat se dubitare, et nescire, ac proinde se existere in statu dubitationis, aut ignorantiae. « Nulla in his verbis, subdit Afer Doctor, Academicorum argumenta formido dicentium: quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest, ac per hoc sum, si fallor; quia ergo sum, si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor [3] ». Sin quis obiiciat vitam nostram esse perpetuum somnium, quemadmodum hac postrema aetate Fichteus autumavit [4], iam fatetur nos vivere in statu somnii, ideoque existere. « Intima scientia est, idem sanctus Doctor ait, qua nos vivere scimus, ubi ne illud quidem Academicus dicere potest: fortasse dormis, et nescis, et in somnis vides? Sed qui certus est de vitae suae scientia, non in ea dicit: scio me vigilare, sed scio me vivere; sive ergo dormiat, sive vigilet, vivit. Nec in ea scientia per somnia falli potest, quia et dormire, et in somnis videre viventis est [5] ». Inde fa-

---

[1]) *Qq. dispp., De Ver*, q. X, a. 8 ad 2.

[2]) *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 26.

[3]) *Op. cit.*, ibid.

[4]) *Destination de l' homme*, trad. par M. Barchou de Penöhen, p. 216, et 217, Paris 1836.

[5]) *De Trin.*, lib. XV, c. 12, n. 21.

etum est, ut Cartesius, cum de omnibus dubitare instituerit, ut veras a praeiudicatis opinionibus distingueret [1], vidit se, dum cogitaret, dubitare non posse, quin esset, quippe repugnat « ut putemus id, quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere [2] ». Nisi quod perperam statuit existentiam sui, hoc est, suum *Cogito, ergo sum*, non tantum veluti *factum* primitivum, quemadmodum s. Augustinus factitaverat, sed etiam veluti primitivam, et firmam omnis veritatis normam, ita ut nihil pro vero habendum sit, nisi quod ex se est tam evidens, et clarum, quam haec enunciatio: *Cogito, ergo sum* [3].

18. Conscientiae vis ad *facta* interiora animi nostri patefacienda adeo firma, evidensque est, ut nullus inter veteres Scepticos inventus sit, qui illius auctoritatem in dubium revocaret [4]. Nam lis, quae inter eos, et Dogmaticos agitata est, non circa existentiam animae, eiusque affectionum; sed tantummodo circa naturas rerum, quibus ipsa afficitur, versabatur. Enimvero Sextus Empiricus, qui veteris scepticismi decreta optime callebat, saepe professus est Scepticos non tollere *phaenomena*, nempe res, quae sensibus apparent; sed ambigere de *noumenis*, nempe de rebus in se spectatis, quippe quod nobis non constat, utrum res tales re ipsa sint, quales sensibus apparent [5]. Iam, si veteres Sceptici solum de *noumenis*, non vero de *phaenomenis*, rerum exteriorum ambigebant, eos testimonium conscientiae phaenomena illa patefacientis haud detrectasse, ac proinde de reali exi-

---

[1]) Cf *Log.*, pars II, c. II, art. 2, p. 144.

[2]) *Les princip. de la philos.*, part. I, § 7; *Oeuvr.* ed cit., t. I, p. 230.

[3]) *Discours De la meth.*, part. 3, § 7, t. cit., p. 31. Advertendum est s. Augustinum cunctis suis argumentationibus non in id intendisse, ut existentiam animi demonstraret, sed ut illam nullis Scepticorum cavillationibus labefactari posse evinceret. Ipse enim, ut vidimus, primum *nos existere* tanquam factum per se notum, proindeque certum statuit; deinde adversus Scepticos obstrepentes quemquam posse in hoc falli, aut dubitare, illud ipso errore, et dubitatione asseri ostendit. Utrum autem Cartesius pronunciato suo: *Cogito, ergo sum*, existentiam animi tamquam *factum* per se notum statuerit, an ab existentia cogitationis existentiam sui argumentando collegerit, magna lis est inter philosophos, eo quod Cartesius in illo pronuntiato explicando sibi non constitit. Cf de hac quaestione nostras *Institutiones Logicae* etc. Pars altera, c. 3, p. 109, not. 6; et recole quae, p. 515, not. 2, de hoc opere non amplius absoluto inscripsimus.

[4]) De Democrito, et Metrodoro Chio parumper dubitare sinunt verba Tullii (*Acad.*, lib. II, c. 23). Sed valde probabile est ipsos illo suo pronuntiato: *Nihil est*, non aliud sibi voluisse, quam quod nihil *extra nos* est. (Vid. eumdem Tullium, *ibid.*, et Sextum, *Hypoth. Pyrrh.*, lib. I, c. 33, et *Adv. Log.*, lib. I, n. 135.) Idem de Zenone, nihil esse contendente, Bayleus adversus Senecam observavit (*Diction.*, art. *Zénon*). Cf quae de tota hac re erudite, atque acute Galluppius disputavit, *Considerazioni sull' idealismo trascendentale* etc., part. 2, c. 19, 25, Napoli 1841.

[5]) *Hypoth. Pyrrh.*, lib. I, c. 2.

stentia sui, suarumque affectionum minime dubitasse pro certo habendum est.

19. At potestne fieri, ut animus ope conscientiae seipsum, non qualis revera est, sed qualis ipse sibi apparet, apprehendat? Kantius post Humium [1] ex conscientia τὸ *ego phaenomenicum*, non vero *noumenicum* nobis compertum esse contendit [2]. Et sane ipse cum aliis philosophis, qui Transcendentales vocantur [3], conscientiam in *empiricam*, hoc est, cum duplici apparentia sui, et mundi, et in *puram*, hoc est, sine duplici ista apparentia distinxit, atque illa non aliud τὸ *ego*, nisi phaenomenicum, sive apparens, hac autem τὸ *ego* noumenicum, sive intelligibile cognosci voluit [4].

20. Nos iam ostendimus [5], atque in alio huius capitis articulo uberius ostendemus, commentitiam, immo absurdam esse methodum, qua isti philosophi mentem humanam ad conscientiam puram assurgere autumant; itemque vidimus animam nostram ope conscientiae ipsam suam substantiam cognoscere [6]. Quare illud tantum hic demonstremus oportet, si mens humana, conscientiae empiricae ope, naturam substantiae suae cognoscere non potest [7], nullum existere dubium, quin substantiam, nempe *esse* eius, prout re ipsa est, sive reale, ac obiectivum cognoscat. Enimvero, si de conscientia habituali loquamur, haec, ut diximus [8], in anima ex eo gignitur, quod anima quum naturaliter ipsa sibi praesens sit, *potens est exire* in actum cognitionis sui ipsius. Atqui anima non aliter sibi praesens esse potest, quam prout in se ipsa revera est, tum quod haec repraesentatio naturalis est, tum quod in ea repraesentans, et repraesentatum unum, idemque sunt. Ergo anima conscientia habituali substantiam, nempe *esse* suum reale cognoscendi vi pollet. Ad id comprobandum eiusdem philosophiae kantianae placita nobis suppetunt. Etenim Kantius docuit mentem nostram aliquid, prout in se est, cognoscere, cum ipsum in se intuetur. Atqui anima cognitione habituali sui pollet ex *ipsa sui praesentia* [9]. Ergo ex eiusdem Kantii principiis efficitur oportere, ut anima se, prout re ipsa est, cognoscat.

---

1) *Tractatus de natura humana* (angl.), lib. II, part. IV, c. 6, p. 436, 439, 445 etc., Londini 1739. Hic, ut in *Anthropologia* videbimus, animam non esse re ipsa substantiam, sed *quamdam phaenomenorum complexionem* effutivit.

2) *Critique de la raison pure*, *Aesth. transc.*, ed. cit.

3) Cf Wilm, *Histoire de la phil. allem. depuis Kant jusqu' à Hegel*, passim, Paris 1846, 1849.

4) Cf p. 466 sqq. — 5) Pp. 470 sqq.

6) Pp. 325.

7) Cf pp. 326, et 532.

8) Pp. 323-324.

9) I, q. LXXXVII, a. 1 c. « Cum se novit mens, apposite s. Augustinus scribit, est utique in seipsa, quoniam ad seipsam mens dicitur; quamvis no-

21. Eodem modo de conscientia actuali argumentari nobis licet. Namque anima in conversione sui supra se, in qua conscientia actualis posita est, se sibimet *actu* repraesentat. Atqui actualis ista repraesentatio oritur ex eo, quod anima sibi praesens efficitur eo modo, quo naturaliter est, atque in repraesentatione actuali, perinde ac in habituali, repraesentans, et repraesentatum unum, idemque sunt [1]. Ergo anima conscientia actuali, perinde ac habituali, non *phaenomenicam*, sed *realem* sui cognitionem adquirit [2]. « Cum, inquit idem Afer Doctor, (*mens*) se novit, substantiam suam novit; et, cum de se certa est, de substantia sua certa est [3] ».

22. Accedit, quod Transcendentales, cum student conscientia *pura*, tamquam solidiori principio, quam conscientia *empirica* est τοῦ *ego* realitatem evincere, hanc prorsus destruunt. Re sane vera, conscientia *pura*, quam hi philosophi comminiscuntur, est omnino abstracta, quippe quae ab omni elemento empirico vacat, et methodus, qua ad existentiam τοῦ *ego* pervenit, nonnisi logica est. Atqui τὸ *ego*, quod a conscientia abstracta, et per methodum logicam producitur, nonnisi abstractum, et logicum esse potest [4]. Ergo conscientia pura non τὸ *ego* reale, sed τὸ *ego* mere logicum cognoscitur. Hinc Kantius τὸ *ego*, quod conscientia pura gignit, phaenomenicum esse fateri coactus est [5].

23. Qua in re non solum contra Transcendentales, sed etiam contra Cousinum [6], Mamianium [7], aliosque, qui volunt nos ope conscien-

---

scens, vel nota, vel noscibilis ad suam notitiam relative dicantur »; *De Trin.*, lib. IX, c. 5, n. 8.

[1]) Audiamus s. Augustinum : « Mens, cum se ipsam cognoscit. . . . cognitum et cognitor ipsa est. . . Quod ergo cognoscit se, parem sibi notitiam sui gignit; quia non minus se novit, quam est »; *De Trin.*, lib. IX, c. 12, n. 18. Atque *ibid.* (c. 4, n. 4): « Mens cum se ipsam cognoscit, non se superat notitia sua, quia ipsa cognoscit, ipsa cognoscitur. Cum ergo se totam cognoscit, neque secum quidquam aliud, par illi est cognitio sua; quia neque ex alia natura est eius cognitio, cum se ipsam cognoscit ».

[2]) Quod de realitate ipsius *esse* animae dicimus, de realitate eius affectionum etiam intelligendum est. Nam, cum subiectum, quod repraesentationem alicuius suae affectionis habet, unum, idemque sit, ac obiectum repraesentatum, sequitur ipsam affectionis apparentiam esse realitatem, ita ut nequeat anima repraesentationem alicuius suae affectionis habere, quin haec simul realis, et obiectiva sit.

[3]) *De Trin.*, lib. X, c. 10, n. 16.

[4]) Cf *Log.*, pars III, c. II, art. 1, p. 188.

[5]) *Logiq. transc.*, lib. I, sect. II, § 18, p. 177.

[6]) *Fragmens de philosophie, Du fait de la conscience*, p. 88 sqq; *Programme du 1818*, p. 99, t. I, Bruxelles 1840; praesertim, *Leçons sur la philosophie de Kant*, leç. VII, Paris 1841.

[7]) *Rinnovamento della filosofia italiana*, part. II, c. 4, § 3, et c. 7, § 7, Firenze 1836.

tiae τὸ *ego* phaenomenicum, atque ope ratiocinationis τὸ *ego* noumenicum, seu reale cognoscere, observandum est animam, nisi conscientiae ope suum esse reale cognoscat, ad huius notitiam, non posse ope ullius principii pervenire, quodcumque illud principium esse dicatur. Et sane anima non potest ex aliquo principio, quodcumque hoc sit, realitatem *sui esse* colligere, nisi illud tamquam a se cognitum cognoscat, alioquin ignotum ab ignoto colligeret; neque potest hocce principium tamquam a se cognitum cognoscere, nisi seipsam cognoscat. Atqui anima, secundum philosophos, contra quos disserimus, antequam ex aliquo principio realem sui existentiam colligat, seipsam ignorat, ac proinde illud principium tamquam a se cognitum non cognoscit. Ergo animam, si horum philosophorum sententia admittatur, ad sui notitiam numquam pervenire posse dicendum est. Apposite s. Augustinus: « Ubi ergo nosse suum novit, si se non novit ? . . . Quo pacto igitur se aliquid scientem scit, quae seipsam nescit ? Neque enim alteram mentem scientem scit, sed seipsam; scit igitur se ipsam . . . Quapropter non potest omnino nescire se, quae, dum se nescientem scit, se utique scit[1] ».

24. Philosophi, qui realitatem quidem affectionum animae ope conscientiae, sed illius substantiam ex ratiocinatione dumtaxat nobis innotescere contendunt, argumentantur hoc modo: Conscientia cognoscimus esse in nobis aliquas cogitationes; atqui cogitationes nonnisi in subiecto cogitante existere possunt; ergo subiectum cogitans re ipsa in nobis existit. At perperam. Nam, si existentiam substantiae nostrae animae ratiocinando ex conscientia affectionum illius cognoscimus, sciscitari nobis licet ab adversariis, utrum, necne illam inferamus ex conscientia, quae affectiones animae veluti nostras patefacit. Si asserunt, nos quidem eadem conscientia, eodemque actu subiectum ipsum individuum saltem confuse assequi nobis concedunt. Quid enim aliud est affectiones *veluti suas* cognoscere, nisi illas ad se ipsum referre ? Qui vero posset anima affectiones ad se ipsam referre, nisi se ipsam cum affectionibus cognosceret ? Sin negent, seu si affectiones illae per se, seclusa substantia, percipi dicantur, non aliud ex ipsis inferri potest, nisi existentia substantiae cuiusdam in genere, nunquam vero substantiae proprii animi.Quamobrem, ea admissa sententia, vel circulus vitiosus inducitur, vel

---

1) *De Trin.*, lib. X, c. 3, n. 5. « Unde mens, inquit (ibid., lib. IX, c. 3, n. 3), aliquam mentem novit, si se non novit ? Neque enim ut oculus corporis videt alios oculos, et se non videt; ita mens novit alias mentes, et ignorat seipsam ». Quae verba adamussim in Ontologos (cf Gioberti, *Introd.* etc., t. II, p. 206, et passim) quadrant, qui animam ex intuitione Dei realem sui existentiam apprehendere asserunt. Cf Hugonem a s. Victore, *De Anima*, lib. II, c. 18, *Opp.* studio Can. Regul. s. Victoris, p. 158, Rothomagi 1648.

substantiae individuae concreta cognitio eliminatur [1]. Itaque, si animam ope conscientiae una cum affectionibus existentiam suae substantiae apprehendere negetur, ipsam ad huiusmodi notitiam pervenire non posse dicendum est [2].

25. Ex iis, quae disputavimus, perspicitur conscientiae veracitatem esse veritatem primitivam facti, atque animam nihil scire posse, nisi seipsam sciat. At vero, inde non est inferendum cum Cartesio animam omnino nihil, et nulla ratione cognoscere posse, nisi prius actualem [3] sui, suaeque cognitionis conscientiam habeat, et conscientiam esse principium scientiae; neque conscientiam, quemadmodum sentire videtur Galluppius [4], esse generale veritatis criterium. Nam primo, uti alibi innuimus [5], intellectus prius cognitione directa obiectum suum intelligit; deinde in seipsum rediens, seipsum intelligentem, et actum, quo obiectum intelligit, apprehendit. Quamobrem, cum anima dicitur nihil scire posse, nisi se ipsam sciat, id non aliter intelligendum est, quam quod se nullius veritatis certa cognitione posse potiri, nisi hanc ad se pertinere, ac proinde nisi se ipsam sciat, ita ut, si conscientiae testimonium fallax esset, certitudinis cuiuscumque cognitionis fundamentum nutaret, effraenisque scepticismus obtineret. Praeterea conscientia est quidem principium, ex quo scientiam nos habere monemur, et, si ita loqui fas est, quaedam conditio, sine qua scientia existere nequit, cum nos, ut paullo ante diximus, nihil certo sciamus, nisi quod scire scimus; sed non est conscientia principium, ex quo scientia efficitur. Nam, uti s. Thomas monuit, quandoquidem quaelibet scientia a principiis suis, tota quanta est, derivatur, necesse est, ut principiorum, et conclusionum scientiae eadem sit materia [6]. Atqui conscientiae materia non est, uti ex iis, quae alibi diximus [7], intelligitur, obiectum, quod scitur, sed sunt actus, quibus illud scitur. Ergo conscientia principium, ex quo scientia efficitur, non est. Denique, etsi conscientia ad omnem certitudinem tamquam conditio suas sibi partes vindicet, non tamen ipsa est ratio, quae omnis pro-

---

1) Sententiam Reidii, eiusque sectatorum, qui animae existentiam ex iudicio *instinctivo* nobis innotescere autumant, sine ullo examine mittimus, quippe quod nulla realis, atque obiectiva cognitio, uti ostendimus (p. 341), huiusmodi iudiciis exhibetur.

2) Cf Galluppium, *Lezz.* etc., vol. IV, lez. LXXIX.

3) *Actualem* inquimus; nam anima, uti diximus (p. 334), conscientia habituali numquam destitui potest.

4) *Lezz.* etc., lez. XXXVIII, t. I, p. 201, ed. cit.

5) Pag. 330. Cf etiam p. 531.

6) « Idem est subiectum principiorum, et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis »; I, q. I, a. 7 c.

7) Pag. 330.

positionis veritatem manifestat; unde tamquam ultimum, et generale veritatis criterium haberi non potest.

26. Restat, ut quibusdam difficultatibus adversus vim conscientiae breviter satisfaciamus.

Obiic. 1° Saepe dubitamus, utrum affectio, quam in nobis experimur, sit ista, an illa; e. g., utrum sit actus intellectus, an voluntatis; utrum ab odio, an a praeiudicata opinione, an ab amore iustitiae, ac veritatis ad agendum aliquid moveamur. Ergo testimonio conscientiae omnino fidendum non est.

27. Resp. *Dist. ant.*: dubitamus de natura affectionis, quam experimur, aut de denominatione illi tribuenda, *conc. ant.*; de praesentia, *neg. ant.*; *neg. cons.* Et sane testimonium conscientiae circa puram facti interni praesentiam, non vero circa naturam, aut causas eius versatur; quapropter haec per alios veritatis fontes sunt investiganda.

28. Inst. Aliquando dubitamus, utrum, necne quaedam affectiones in nobis sint. Ergo etc.

Resp. *Dist. ant.*: dubitamus, utrum, necne aliquas affectiones in nobis experti fuerimus, *conc. ant.*; utrum, necne aliquam affectionem in nobis in praesentia experiamur, *neg. ant.*; *neg. cons.* Enimvero haec dubitatio ex eo oritur, quod certum praeteritae affectionis vestigium memoria non servat. At, quoniam conscientia hanc memoriam dubiam testatur, ea certe vel hoc ipso se veracem ostendit. Quod ut magis perspicuum fiat, animo recolendum est affectionis, quam habuimus, memoriam non esse ita sumendam, ac si actualis eius experientia esset. Memoria quidem ipsa, aut memoriae defectus, cum sint facta interna, eaque praesentia, conscientiae testimonio certa sunt; sed factum, quod recordamur, aut non recordamur, non amplius de sua existentia, aut non existentia, conscientiam, ut ita dicamus, vadem habet [1]. Quapropter de ea re est aliis iudicandum.

29. Obiic. 2° Conscientia amentibus, et somniantibus saepe testatur se multa videre, et audire, quae omnino nulla sunt; ergo conscientia re ipsa fallitur.

30. Resp. *Dist. ant.*: quae nulla sunt extra animam, *conc. ant.*; quae nulla sunt in ipsa anima, *neg. ant.*; *neg. cons.* Fatemur equidem conscientiam amentibus, et somniantibus testari se multa videre, et audire, quae extra animam prorsus nulla sunt; sed tamen existunt in anima, cuius solae interna e affectiones sunt conscientiae obiectum. Id vero sufficit, ut sua ipsi constet veritas. Nam, quamvis amentes, et somniantes plurima videant, et audiant, quae numquam extra animam extitere, ipsi tamen vere intus afficiuntur, et vere iucundos, ingratosque sensus experiuntur; quocirca eos non fallit conscientia. Cum vero putent phantasmatum obiecta extra animam existere, de-

[1]) Vid. p. 545. not. 3.

cipiuntur quidem, sed non conscientiae vitio; haec enim ea, quae extra animam sunt, nullo modo testatur. Ceterum adversarii statum quaestionis omnino elabuntur. Nos enim, quum conscientiae veracitatem propugnamus, de homine loquimur, prout, remotis impedimentis, debita facultatum suarum dispositione gaudet; illi autem hominum exempla proferunt, qui in statu ad rite cognoscendum, et iudicandum minime idoneo versantur.

31. Ad criterium, quod nobis *sensus externi* suppeditant, vindicandum gradum faciamus. Illud in primis, quod s. Thomas docuit, in memoriam nobis revocemus oportet, « sensus nobis deservire non solum ad utilitatem vitae, sed etiam ad cognitionem rerum, et a nobis diligi non solum propter quod utilitatem ad vitam conferunt, sed etiam propter seipsos, in quantum cognoscitivi sunt [1] ».

32. Iam de vi huius criterii tres praecipuae philosophorum sententiae extant. Aristoteles [2], quem omnes Ecclesiae Doctores [3], atque inter recentes praesertim Galluppius noster [4], secuti sunt, sensuum veracitatem pro veritate facti ex se nota habuerunt. Hi nimirum opinantur sensationes res externas immediate referre, sive, ut hodie loquendi mos est, esse *obiectivas*, adeo ut nobis certis esse liceat de rerum externarum existentia eo ipso, quod illas sentimus. Horum opinio dicitur *realismus naturalis*, vel *experimentalis*, quippe quod docet existentiam rerum, quas sensibus apprehendimus, esse veritatem primam *facti*, proindeque illam *naturaliter* nobis innotescere. Alii e contrario censent sensationes esse tantum *subiectivas*, hoc est, simplices animae affectiones, ob idque a sensilium affectionum existentia rerum externarum existentiam immediate nobis minime manifestari. Hi vero rursus in duas sententias scinduntur. Nonnulli enim, quia sensationes dumtaxat subiectivae sunt, nihil extra nos esse, quod nostris sensationibus respondet, aut saltem id a nobis cognosci non posse pugnant. Quorum opinatio *idealismus* dicitur, quia mundum externum non extra nos, sed tantummodo in ideis nostris existere statuit. Alii vero, quamvis sensationes esse subiectivas doceant, tamen diversis viis incedunt, ut res, quae nostris sensibus apparent, extra nos re ipsa existere evincant. Puta mundi existentiam non uti factum ex sensuum testimonio compertum admittunt, sed ex rationis decretis stabilire conantur. Haec postrema sententia *realismus hypotheticus*, vel *rationalismus* audit.

33. Iam idealismus in *subiectivum*, et *obiectivum* distinguitur. Idealismus subiectivus ille est, in quo perceptiones rerum sensilium ex

---

[1]) *In lib. I Met.*, lect. I.

[2]) Cf Sext. Empir., *Adv. Logicos*, lib. I, § 217-226.

[3]) Ex his aliquorum loca inferius proferemus.

[4]) *Lezz.* etc., t. I, lezz. XXVI-XXX.

vi ipsi animae insita oriri dicuntur, eiusque, praeter omnes Sceptícos, praecipui propugnatores fuere Parmenides [1], et Neoplatonici [2]. Idealismus autem obiectivus, qui Berkeleyum [3] praecipuum auctorem habuit, ille vocatur, in quo perceptiones sensitivas a quadam causa extra animam posita, nempe a Deo, derivari asseritur. Duplex iste idealismus *vulgaris* appellari solet, ut ab idealismo *transcendentali*, quem recentes Germaniae philosophi propugnant, distinguatur. Re vera ipsi ab se differunt, quia idealismus vulgaris negat esse aliquid extra nos, quod sensationibus respondet, sed ipsarum sensationum realitatem admittit; verum Transcendentales, quoniam, ut diximus [4], animae realitatem, veluti *factum* intima experientia compertum, non agnoscunt, ipsas sensationes, quae in nobis fiunt, veluti phaenomena, seu apparentias admittunt, atque *a priori*, seu ex principiis extra omnem experientiam positis investigare student, quomodo mundi sensilis apparentia in animo nostro exoriatur [5].

34. Inter propugnatores autem realismi hypothetici praecipue adnumerandi sunt Cartesius, Malebranchius, et Cousinus [6]. Cartesius sensuum veracitatem ex veracitate Dei deduxit, quippe quod animadvertit Deum, cum sit veracissimus, fallaces sensus homini largiri haud potuisse [7]. Malebranchius vero sensit ex sola Revelatione Divina realem existentiam corporum nobis innotescere. Ipse in primis contendit mentem humanam non alia ratione notiones corporum adipisci posse, quam quod illorum ideas in Deo videt [8]; deinde subdit nos certos esse non posse de corporum existentia, quod eorum ideas in Deo videmus, quia, cum Deus sit causa libera mundi, nulla necessaria connexio inter mundum intelligibilem, et materialem existit; hinc statuit de reali corporum existentia ex eo tantum certos

---

1) Vid. Karsten, *Philosophorum graecorum veterum, praesertim qui ante Platonem floruerunt, operum reliquiae*, Pars altera, *Parmenides*, c. I-III, Amstaelodami 1835.

2) Cf *Ennead.* I, lib. III, c. 2, *Enn.* III, lib. VI, *Enn.* IV, lib. VI, c. 3, *Enn.* V, lib. V, c. 1, 2 etc., ed. Mars. Ficinus, Basileae 1580.

3) Vid. *Tract. de principiis cognitionis humanae* (angl.), Dublini 1710, et *Dialogues entr. Hylas et Philonoüs* etc., trad. de l' angl., Amsterd. 1750.

4) P. 548.

5) Cf p. 465 sq.

6) Nemo miretur nos hic praeterire Reidium, qui nos ex vi iudicii *instinctivi* de corporum existentia certos esse docuit; Rosminium, qui perceptionem sensitivam obiectivam fieri censuit ex iudicio, quo mens ideam sibi innatam entis elementis sensilibus adiungit; et Giobertium, qui corpora a nobis cognosci contendit ex eo quod illa a Deo *substantialiter*, et *perenniter creari immediate* intuemur; horum enim systemata alibi a nobis excussa fuerunt.

7) *Medit.* VI, *Oeuvr.*, ser. I, p. 303 sqq, Paris 1842.

8) *De inquir. verit.*, lib. III, c. 2-6, t. I, p. 207 sqq.

nos esse posse, quod Deus ea creasse nobis revelavit [1]. Denique Cousinus internas affectiones sensiles ad res externas referri ope principii *causalitatis* demonstrare conatur [2].

35. Iam ea, quae in Dynamilogiae capite secundo statuimus, realismum naturalem dumtaxat veritati consentaneum esse satis, superque commonstrant. Et sane demonstratum a nobis est 1° animam per sensus res exteriores corporeas percipere [3]; 2° harum non solum qualitates sensiles, sed etiam substantiam apprehendere [4]; 3° etsi res sensiles per species apprehendat, tamen illas immediate, seu in se ipsis apprehendere [5]; 4° species, per quas anima res sensiles apprehendit, ab harum actione in animam produci [6]; 5° perceptionem sensitivam, etsi *immediate* a sensu proficiscatur, *mediate* tamen, seu ratione *originis* ab obiecto progigni [7]; 6° necessariam esse connexionem inter actionem rei exterioris in sensum, et sensationem, et perceptionem sensitivam [8]. Ex his omnibus deduximus sensationes, sive perceptiones sensitivas esse natura sua *obiectivas*, hoc est, per se ipsas rerum exteriorum realitatem nobis manifestare [9]. Iam, cum id uno realismo naturali adstruatur, atque in quocumque sive idealismi, sive rationalismi genere negetur, ille dumtaxat est veluti veritati consentaneus amplectendus; haec autem velut systemata aperte falsa repudianda.

36. Insuper praecipua rationum momenta, quibus idealismi, et rationalismi assertores sensationes natura sua obiectivas esse non posse sibi persuadent, haec duo sunt: 1° Cum similitudo naturae inter subiectum cognoscens, et obiectum cognitum intercedere debeat, anima, quae spiritualis est, se cum corporibus communicare, atque haec in seipsis cognoscere non potest; 2° Si anima quidquam extra se positum perciperet, extra se operaretur, quod certe numquam fieri nequit. Iamvero nullius ponderis has rationes esse certo certius est. Et sane, 1° similitudo inter subiectum cognoscens, et modum cognoscendi obiectum intercedere debet, non vero inter subiectum cognoscens, et obiectum cognitum in se spectata; quia non cognitum, sed cognitio est affectio cognoscentis. Quapropter anima, etsi sit immaterialis, res tamen materiales percipere potest, dummodo illas immateriali ratione percipiat [10]. Neque illud, quod s. Thomas monuit, praetermissum volumus, nempe « si oporteret rem cognitam mate-

---

1) *Op. cit., Illustr.* ad lib. I, p. 222 sqq.
2) *Cours d' hist* etc., leç. XIX, *Oeuvr.*, t. I, p. 271 sqq, Bruxelles 1840.
3) Pp. 239-240.
4) Pp. 240-241. — 5) Pp. 247-248.
6) Pp. 250-252. — 7) Pag. 253.
8) Pag. 254. — 9) Pag. 255.
10) Cf p. 248.

rialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset, quare res, quae materialiter extra animam subsisterent, cognitione carerent; puta si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam, qui est extra animam, ignem cognosceret [1] ». 2° Naturam humanae cognitionis adversarii sese prorsus ignorare produnt, cum docent animam non posse res externas percipere, nisi quidquam extra se agat. Nam cognitio, quoniam, ut diximus [2], est ex eo genere actionum, quae in anima manent, non quae extra animam feruntur, non alibi, quam in ipsa anima, quam perficit, contingere potest. Quod ad perceptionem sensilem spectat, illud etiam ex dictis perspicuum est, ipsam ex eo fieri, quod anima actionem rei obiectae excipit, non vero quod res obiecta excipit actionem animae. Unde non transitus subiecti ad obiectum, sed obiecti ad subiectum, quatenus illud speciem sui in hoc immittit, potiori iure agnoscendus est [3]. Quod cum ita sit, liquet nihil esse, cur sensationes esse natura sua obiectivas negetur.

37. Quae hactenus disputavimus, quodcumque idealismi, atque rationalismi genus confodiunt. Sed praestat nonnihil contra singula haec systemata speciatim adnotare.

In primis, si *factum* sensationum diligenter expendatur, inde idealismum subiectivum plane destrui patescet. Et sane, sensationes neque ex nostra voluntate exurgunt, neque ex vi animae naturaliter insita evolvuntur; unde unica animae activitas tamquam earum sufficiens ratio assignari nequit. Non quidem ex nostra voluntate exurgunt. Etenim 1°, cum voluntas in ignotum ferri nequeat, ipsa causa repraesentationum corporum esse non potest, nisi horum notitiam iam ab animo acceptam esse sumatur. 2° Voluntas nonnisi ex aliqua ratione movetur; nulla autem est ratio, cur corpora, quae non existunt, tamquam praesentia effingat. 3° Saepe non possumus illas repraesentationes coram habere, quas maxime vellemus; immo illas

---

[1]) I, q LXXXIV, a. 2 c. Ex qua argumentatione illud etiam patescit, principium similitudinis inter subiectum, et obiectum, si ea ratione, qua ab adversariis sumitur, intelligatur, materialismo, aeque ac idealismo favere. Quemadmodum enim Idealistae ex eo, quod animam incorpoream esse tenent, colligunt ipsam corpora non posse percipere; ita Materialistae pro certo habentes animam corpora percipere, eam corpoream esse contendunt. Quod s. Thomas animadvertit, veterisque philosophiae exemplis confirmavit. Ostendit enim ex illo principio tum idealismum Platonis, tum materialismum Ionicorum, et Physicorum Eleae fluxisse (*ibid.*, loc. cit.). Parmenides, Neoplatonici, et Schellinghius, quos nuper Brown (*Philos. spiritus humani*, angl., lect. XXV, Edimb. 1833) secutus est, non solum similitudinem, sed etiam *identitatem* naturae inter cognoscens, et cognitum admittendam esse censuerunt. At hocce pronuntiatum esse prorsus abnorme alibi (p. 292-293, et p. 476) a nobis ostensum fuit.

[2]) Pag. p. 244.

[3]) Cf *ibid.*, not. 5.

experiri cogimur, quas maxime nollemus, easque nullo pacto declinare possumus. 4° Denique, sensationes neque adsunt, neque abeunt, nisi positis quibusdam conditionibus externis, e. g., videre solem non possum, nisi dies sit, et fenestram aperiam; atque ipsae necessaria connexione inter se continentur, ita ut aliae sine aliis haberi nequeant, e. g., loca alia ab aliis dissita perlustrare oculis mihi non licet, nisi singula loca interiecta percurram. Atqui affectiones, quae ex voluntate exurgunt, certe neque ex conditionibus externis pendent, neque necessaria connexione inter se colligantur. Ergo sensationes a voluntate repeti haud possunt.

38. Neque ab internavi animae naturaliter insita sensationes evolvuntur. Etenim 1° si sensationes ab unica vi animae naturaliter insita proficiscerentur, earum causa non esset, nisi anima omnino simplex, sine ullo cum rebus corporeis commercio. Atqui effectus, qui ex vi naturaliter alicui rei insita oritur, naturae ipsius respondere debet. Ergo in illa hypothesi nulla reddi potest ratio, cur sensationes tamquam rerum corporearum, non tamquam rerum simplicium repraesentationes experiamur. Iam philosophi, contra quos pugnamus, etsi sensationes subiectivas esse, hoc est, ad corpora realia extra nos haud referri dicant; tamen ipsas tamquam corporum repraesentativas nobis apparere fatentur. Ergo factum sensationis etiam eo, quo ab ipsis exponitur, modo, in eorum hypothesi explicari non potest. Accedit, quod si illa vis animo naturaliter insita esset, eadem iugiter perseveraret, atque, cum *determinatam ad unum* [1] esse oporteret, sensationum varietatem haud producere posset. Atqui, quin sensationes assidue varientur, nemo est, qui dubitet. Ergo rursus colligitur idealismo subiectivo rationem facti sensationis reddi non posse. 2° Admisso idealismo subiectivo, anima in sensationibus prorsus activa dicenda foret. Atqui anima in sensationibus se experitur passivam; unde illae, ut diximus, operationes passivae sunt [2], et causa, seu principium, quod animam ad sensationes movet, est, quemadmodum in aliis operationibus passivis contingit [3], ipsum obiectum [4]; e. g., cum solem percipio, sol est simul causa, et obiectum huius perceptionis [5]. Ergo non anima, sed obiectum exterius causa sensationis est.

39. Neque leviores sunt idealismi obiectivi noxae. Enimvero, 1° si Deus nostrarum sensationum causa esset, hanc unicam, et simplicem

---

1) Cf s. Thom., I, q. XLI, a. 2 c.

2) Cf p. 252.

3) « Obiectum, inquit s. Thomas, comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium, et causa movens »; I, q. LXXVII, a. 3 c. Cf p. 235-236.

4) Cf p. 250.

5) Cf Galluppi, *Lezz.* etc. lez. XXVIII, t. I, p. 146 ed. cit.

esse oporteret. Atqui neque simplex, neque unica est sensationum causa. Non simplex, quia causa sensationum, ut paullo ante adnotavimus, est ipsum earum obiectum; obiectum autem sensationum, ut cum s. Augustino diximus [1], est multiplex, et extensum. Non unica, quia diversas sensationes ad diversas res, diversasque causas referimus; e. g., si manu sinistra nivem, dextera ferrum calefactum tangimus, certi sumus sensationes, quas sinistra experitur, aliam habere causam, ac illas, quas dextera patitur, ideoque nivem, et ferrum tamquam duas distinctas res, distinctasque causas apprehendimus. Ergo Deus causa nostrarum sensationum dici non potest [2]. Id ex eo confirmatur, quod singuli homines diversis rationibus ab eadem re afficiuntur; imo eidem homini eadem res nunc hac, nunc illa ratione videtur. Iam qui sensationes ex corporibus produci admittunt, id, ut paullo post videbimus, facile explicant ex relationibus, quas anima cum rebus corporeis habet. At, si corpora non essent, sed Deus horum sensationes in nobis efficeret, haec sensationum varietas haud possibilis foret, siquidem nihil esset, ex quo illa varietas existeret. E. g., si distantia, si res obiecta, si radii lucis, si nostri aliorumque hominum oculi minime existunt, quid est, quod turris, si prope conspiciatur, quadrata, sin ex intervallo, rotunda videatur? His accedit, quod, cum secundum Berkeleyum ideae sensiles in Deo realem existentiam habeant, ordo idearum nostrarum esset ipsemet ordo idearum Dei, et ordo idearum Dei esset causa communis ordinis nostrarum idearum. Iam, quoniam ideae in Deo eumdem ordinem constanter servant, ipsae eumdem ordinem non modo in eodem homine, sed etiam in omnibus hominibus servare deberent.

2° In sensationibus, ut supra observavimus, cum subiectum sentiens, tum obiectum, quod sentitur, quibusdam necessariis legibus subiiciuntur; imo sensationes ipsae ita inter se plerumque colligantur, ut earum una sine altera existere nequeat. At, si Deus earum causa esset, neque ulla ponenda esset conditio, neque inter sensationes ulla colligatio existeret; si quidem, cum Deus sit causa prorsus libera, postremam sensationem sine ullis intermediis efficere valeret [3].

3° Certum est animam nostram causis sensationum interdum obsistere, earumque impulsionem sibi quodammodo subiicere. Enimve-

---

[1]) Cf p. 239.

[2]) Hoc argumentum suam retinet firmitatem, tametsi a variis actionibus eiusdem Dei varietas sensationum repetatur; nam si a variis actionibus eiusdem spiritus varietas sensationum efficeretur, illarum causam non multiplicem, sed unicam experiremur. Cf Galluppi, *Saggio* etc., lib. IV, c. 3, t. VI, p. 101, Napoli 1851.

[3]) Cf Balmes, *Op. cit.*, lib. II, c. 6, § 33, t. II, p. 43 sqq.

ro, nonne, si oculos claudimus, prohibemus, quin lux sensationes colorum in animo producat? Nonne idem globus ex variis, quibus illum versamus, modis varie animam afficit? Atqui nemo sanae mentis dubitare potest, quin actio Dei ab animae nostrae nutu praepediri, aut variari nequeat. Ergo oppido falluntur, qui Deum, non vero corpora sensationum causam esse contendunt.

4° Nos, cum, e. g., igni manum admovemus, non solum sensationem caloris, sed etiam sensationem caloris ignis experimur. Atqui, si haec sensatio, ut ad rem advertit s. Thomas, « in organo ab alio agente fieret, tactus, etsi sentiret calorem, non tamen sentiret calorem ignis, nec sentiret ignem esse calidum [1] ».

40. Quae cum ita sint, liquet sensationes non a Deo in nobis excitari, sed ab ipsis corporibus produci. Neque dicas Deum, quippe qui omnipotens est, posse in animo sensationes corporum producere, quin corpora existant. Etenim id ex potentia Dei absolute spectata, at non ex potentia Dei considerata cum Eius veracitate, et sapientia fieri potest. Et sane Deus, quamvis omnipotens sit; tamen ea efficere nequit, quae cum ceteris Eius attributis pugnant. Iam excitare in anima sensationes, quin corpora existant, Veracitati, et Sapientiae Dei prorsus repugnat. Veracitati quidem repugnat, quia Deus hominem deciperet, si produceret in eo sensationes, quae ad corpora, ceu ad sui materiam referuntur, quin corpora existant [2]. Repugnat etiam Sapientiae; namque ad Sapientiam Dei, aiente s. Thoma, spectat *nihil in Eius operibus frustra inveniri* [3]; at, si Deus phaenomena rerum exteriorum immediate produceret, quin corpora existant, Ipse frustra organa corporea nobis tribuisset, quibus adhibitis, certae in nobis sensationes corporum oriuntur.

41. Quod ad Idealistas Transcendentales attinet, satis erit ex omnibus, quae adversus illos ante disputavimus [4], haec tria mente recolere. 1° Isti philosophi, cum, reiectis subiecti, et obiecti repraesentationibus, aciem suae mentis ad conscientiam puram evehere conantur, rem non modo arduam, sed prorsus impossibilem aggrediuntur; nos enim non possumus, quin corpus nostrum, et quae ipsum circumfluunt, corpora sentiamus. 2° Transcendentales, dum subie-

---

[1]) *Qq. dispp., De Potent.*, q. III, a. 7 c.

[2]) Id adversus Academicos Tertullianus iam asseruerat in libro *De Anima*, c. 17. Observandum autem est nos ad veracitatem Dei confugere, non ut realem corporum existentiam statuamus, sed ut ipsam ab Idealistarum obiectionibus vindicemus. Arbitramur enim corporum existentiam ex solo sensuum testimonio nobis immediate compertam esse; sed cum Idealistae omnipotentiam Dei nobis obiiciunt, ipsis reponimus Deum ea non posse efficere, quae Veracitati suae repugnant.

[3]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 69.

[4]) Cf pp. 470 sqq, et p. 548 sq.

ctum, et obiectum, removent, utrumque sumunt. Nam conscientia pura, ipsis fatentibus, non aliud est, quam mentis abstractio; abstractio autem confici non potest, nisi sit subiectum, quod illam conficit, et obiectum, circa quod conficitur. 3° Principia, ex quibus Transcendentales initium philosophandi ducunt, sunt, uti alias vidimus, abstracta. Atqui ex principiis abstractis, quemadmodum saepe advertimus, nihil concreti, et realis oriri potest. Ergo Transcendentales frustra explicare adnituntur, quomodo realis repraesentatio rerum ex principiis, quae ipsi confingunt, in nobis oriatur.

42. Denique rationalismus, cum vim corpora percipiendi sensibus deneget, realem corporum existentiam argumentis suis statuere haud valet; unde in idealismum facile prolabitur. Re quidem vera, 1° Cartesius sibi contradicit. Namque principio de omnibus dubitare instituens, sensuum testimonium reiicit, quia se ab illis saepissime falli expertus est; reali autem Dei existentia demonstrata, sensus veros esse decernit, illa permotus ratione, quod Deus, qui illos nobis largitus est, deceptor esse nequit. Quare sensus esse simul veros, et falsos autumat: veros, quod eorum auctor Deus est; at falsos, quod re ipsa nos ab eis falli experimur. 2° Nec meliori consilio Malebranchius asseruit nos existentiam corporum nonnisi ex Divina Revelatione certissime posse cognoscere; quippe quod, si nullum criterium naturale ad existentiam corporum cognoscendam nobis suppeteret, certam Divinae Revelationis notitiam adquirere non possemus. Et sane nemini licet Revelationem Divinam ante cognoscere, quam existentia librorum, qui illam complectuntur, comperta fuerit. Atqui, cum hi libri et ipsi corpora sint, ex sententia eiusdem Malebranchii sine Revelatione Divina cognosci non possunt. Ergo ex sententia Malebranchii opus est notitia Revelationis, ut existentiam corporum certissime cognoscatur, simulque opus est existentiam corporum certissime cognoscere, ut notitia Revelationis adquiratur. Quod quidem cum vera demonstratio in orbem sit, liquet Malebranchium ad Revelationem frustra confugisse, ut ab ea certissimam demonstrationem pro corporum existentia desumeret [1]. 3° Cousinus, eiusque asseclae, cum sensationes

---

[1]) Malebranchius adversariis eum hac fere argumentatione praestringentibus respondit saltem certam nobis esse existentiam apparentem illorum librorum, quia Deus, qui solus illas apparentias menti exhibere potest, fallax esse nequit; nos vero ex apparenti existentia Scripturae realem existentiam corporum ediscere, atque ita ad certam, et realem Scripturae cognitionem adduci (*De inquir. verit.*, *Illustr.* ad lib. I, c. 10, et ad lib. II, c. 6, t. II, p. 53, ed. cit.). Verum Arnaldus (*Op. cit.*, c. 28, *Oeuvr.* t. XXXVIII, p. 359, ed. cit.) observavit ab hac Malebranchii responsione illud sane impium, et absurdum effici, ut vera etiam sint, quae in Alcorano leguntur, quippe quod huius apparentiam Deus solummodo, eius sententia, menti exhibere potest.

esse affectiones dumtaxat subiectivas animae contendunt, atque ope principii causalitatis realem corporum existentiam arguere conantur, ratiocinationem conficiunt, cuius conclusio praemissis amplior est. Etenim, si sensationes nihil extra nos positum patefaciunt, ex principio causalitatis aliquam oportere esse earum causam, non vero hanc causam esse corpora deduci potest. E. g., si sensationem frigoris ab ipsa nive in anima produci non experimur, sane ex eo quod hac afficimur sensatione, atque ex eo quod nullus est effectus sine causa, illud dumtaxat evinci potest, aliquam esse huiusmodi sensationis causam; at quomodo certi reddimur hanc causam esse nivem? Nonne Idealistae vel ipsam animam, vel Deum eius causam esse reponere possunt? Quae argumentatio cum adversus omnes Rationalistas afferri possit [1], ipsos idealismo potius favere, quam contraire iure concludimus.

43. Quae cum ita se habeant, patet existentiam mundi sensilis esse veritatem primitivam facti, nempe huiusmodi, ut ipsae perceptiones sensiles illam nobis immediate manifestent. Haec autem virtus nobis res externas manifestandi omnibus sensationum speciebus inest. Id contra Condillacum adnotatum volumus, qui docuit sensationes tactus dumtaxat esse obiectivas, ceterasque non esse, nisi affectiones animae, quas per quaedam naturalia iudicia ad res externas referimus [2]. Huius opinionis falsitas ex dictis luculenter perspicitur. Enimvero, cum in sensationibus gustus, visus, auditus, et odoratus eadem, ac in sensationibus tactilibus, occurrant, illis, aeque ac istis, res externas nobis patefieri dicendum est. E. g., in iis sensationibus, aeque ac in tactilibus, anima se passivam experitur. Nonne enim, cum rosae odorem haurimus, rei a nobis distinctae actione affici experimur? Quid autem est animam ab actione rei affici, nisi sentire se ipsam, rem externam, et actionem huius rei in se ipsam? His accedit, quod omnes sensationes per tactionem fiunt [3]; quocirca, si tactus est natura sua obiectivus, idem de

---

[1]) Exempli instar sit nostras Baro de Gratia, qui Leibnitium (*Adnot.* in libr. *De origine mali*, § 5, *Opp.*, ed. cit., t. I, par. 2, p. 439) secutus, ex sensationum ordine, et connexione realem corporum existentiam deducendam esse statuit (*Saggio su la realtà della conoscenza umana*, part. 1, sez. 2, c. 2, art. 5, p. 311 sqq, Napoli 1843). At vero Berkeleyi sectator facile reponeret Deum eo ordine sensationes in anima nostra efficere, ut inde apparentia mundi sensilis in nobis exurgat. Et sane Episcopus Anglicanus ex multitudine, varietate, atque ordine sensationum nostrarum adductus fuit, ut illarum Deum auctorem faceret.

[2]) *Traitè des sensations*, ac *Extrait du Traitè des sensations*; *Oeuvr.*, ed. cit., vol. III passim.

[3]) Hinc Aristoteles docuit « omnes alios sensus per tactum sentire » (*Met.*, lib. I, c. 1), atque ex eius sententia s. Thomas ait: « Omnes alii sensus fun-

ceteris sensationibus, quippe quae ad tactum quodammodo referuntur, dicamus oportet [1].

44. Obiic. 1° Nos sensuum ope non nisi qualitates sensiles in nobis experimur. Atqui qualitates sensiles non in ipsis rebus, sed in animo sentiente sunt. Ergo nihil extra animam ope sensuum a nobis percipitur.

45. Resp. *Neg. mai.*; *dist. min.*: secundum sensationem, quam anima experitur, *conc. min.*; secundum illud, quod hanc sensationem in anima producit, *neg. min.*; *neg. cons.* Et sane primo sensibus non solae qualitates sensiles, sed ipsae res sensiles, uti ante ostensum est, nobis patescunt [2]. Deinde qualitates, quae dicuntur sensiles, huiusmodi non sunt, prout in se ipsis spectentur, sed prout actu a nobis sentiuntur [3]. Denique Idealistae tamquam rem certam, et confessam sumunt has qualitates, cuiuscumque generis sint, nonnisi in anima nostra existere. Nos hanc controversiam alio loco excutiendam relinquimus. Ad rem praesentem quod attinet, hoc unum admonemus, etsi

---

dantur supra tactum » (I, q. LXXVI, a. 5 c.). Quam sententiam inter recentes Cartesius (*Rèpons. aux 4es Obiect.*, § 73, et 76, *Oeuvr. phil.*, t. II, p. 170 et 171, ed. cit.), eiusque discipuli tuiti sunt.

[1]) Condillacus, ut suam adstrueret sententiam, hypothesi statuae usus est quinque sensationum species, alias post alias, excipientis. Statua, ipse ait, donec non alias, quam odoratus, gustus, visus, et auditus sensationes experitur, se ipsam ab odore, sapore, colore, et sonitu haud distinguit. Cum porro per tactum *passivum* impulsiones rerum externarum in se recipit, et doloris, voluptatisque sensum experitur ne tunc quidem se ab his sensationibus discriminat, sed solummodo confusam notionem extensionis adquirit, quippe quod impulsiones rerum externarum in diversis sui corporis punctis experitur. Denique, cum statua se movens, et res externas penetrare adnitens, advertit has nisibus suis resistere, res solidas atque impenetrabiles, quae corpora dicuntur, extra se reipsa existere iudicat. Postquam statua corpora extra esse novit, facile perspicit quatuor priores species sensationum, simul ac corpora ab ea removentur, in se evanescere; quocirca corpora esse illarum causas iudicat. Quoniam vero statua huiusmodi iudicia, ob frequentissimam illorum repetitionem, citissime efformat, ea cum sensationibus confundit. Ex quo fit, ut sensationes odoratus, auditus, gustus, et visus, quas initio tamquam internas affectiones suas experiebatur, ad res extra se positas referri iudicet (*Loc. cit.*). Contra quam doctrinam satis sit haec pauca observare: 1° Anima numquam cuiuslibet sensationis expers esse potest; quapropter hypothesis statuae absurda est. 2° Quoniam anima corpus sibi coniunctum habet, fieri nequit, ut sensationes tactiles non iam ab initio, sed post ceteras species sensationum experiatur. 3° Iudicia naturalia, quae sensationes comitantur, nos neque in praesentia advertere possumus, quippe quod, secundum Condillacum, cum sensationibus confunduntur; neque olim advertisse recordamur; quapropter de illorum existentia nihil explorati nobis esse potest.

[2]) Pp. 240-241.

[3]) Ibid.

qualitates, quae dicuntur sensiles, in ipsis corporibus non extent, tamen vim quamdam eis inesse oportere, ex qua sensus nostri pelluntur, et earum formas in se excipiunt; unde nihil vetat, quominus sensationes nostrae obiectivae esse dicantur.

46. Obiic. 2° Dormientes, aeque ac vigilantes, corpora percipere putant, quae re ipsa non sunt. Atqui certe scire non possumus vitam nostram non esse perpetuum somnium. Ergo certe scire non possumus existere corpora, quae percipere nobis videmur.

47. Resp. *Dist. mai.*: eodem modo, ac vigilantes, *neg. mai.*; diverso modo, *conc. mai.*; *neg. min.*, et *cons.* Enimvero in antecessum cum s. Augustino observandum est hac difficultate existentiam corporum non solum non destrui, sed pro re certa sumi. Etenim Sceptici, et Idealistae nobiscum consentiunt perceptiones dormientium inanes esse, quod a perceptionibus vigilantium discrepant. Iam, si illas pro falsis habent, quod ab his differunt, has veras esse fateri debent; siquidem sicut error sine veritate, ita dissimilitudo sine similitudine existere non potest [1]. Sed, ut ad solutionem difficultatis accedamus, inter vigilantium, et dormientium perceptiones quidquam interesse ne Pyrrhonii quidem diffiteri possunt; si enim nihil interesset inter statum vigiliae, et statum somnii, certe ipsi alium ab alio, sicut ceteri homines faciunt, minime secernerent. Non desunt autem notae, quibus hos oppositos status animi internoscere nobis licet. Nam Lucullus apud Tullium Academicis scite obiiciebat, « non eamdem esse vim, neque integritatem dormientium, et vigilantium, nec mente, nec sensu [2] ». Enimvero, quod attinet ad sensum, rerum obiectarum, quibus circumdamur, actionem in nostros sensus in vigilia, non autem in somno experimur, unde in vigilia illas percipere, in somno autem imaginari dicimur; quod autem ad mentem spectat, quae in somnio nobis videntur, minime apta colligataque inter sese sunt, nulla certa lege sibi succedunt, et nullis loci, temporis, aliisque eiusmodi nexibus continentur, quae omnia vigilantes constanter experimur. Hinc « simul ut experrecti sumus, aiebat Lucullus, visa illa contemnimus, neque ita habemus, ut ea quae in foro gessimus [3] ».

48. Obiic. 3° Dubitare possumus, utrum aliquis malignus Genius nos decipiat, efficiendo, ut corpora sentiamus, quae re ipsa non existunt; ergo ope sensuum de reali corporum existentia certi esse non possumus.

49. Resp. *Neg. ant.*, et *cons.* Re sane vera, in primis, cum Deus naturae auctor facultates ad res cognoscendas destinatas nobis largitus sit, Ipsum permittere, ut cuiusdam Genii ludibrio perpetuo de-

---

[1]) *Solil.*, lib. II, c. 7, n. 13. — [2]) *Acad.*, lib. II, c. 17.

[3]) *Ibid.*, c. 16. Cf s. Aug., *Epist.* CLIX, n. 3. Quod de somniantibus, idem de insanis, et ebriis dicatur.

cipiamur, sine impietatis nota asseri nequit. Deinde Genius ille, si admitteretur, non alia ratione, quam angelus, sensus nostros immutare posset. En autem, quomodo, docente s. Thoma, ab angelo sensuum nostrorum immutatio fieri potest: « Dicendum, quod sensus immutatur dupliciter. Uno modo ab exteriori, sicut cum mutatur a sensibili; alio modo ab interiori. Videmus enim, quod, perturbatis spiritibus, et humoribus, immutatur sensus; lingua enim infirmi, quia plena est cholerico humore, omnia sentit ut amara.... Utroque autem modo angelus potest immutare sensum hominum sua naturali virtute. Potest enim angelus opponere exterius sensui sensibile aliquod vel a natura formatum, vel aliquod de novo formando; sicut facit, cum corpus assumit. . . Similiter etiam potest interius commovere spiritus, et humores, ex quibus sensus diversimode immutentur [1] ». Iam neutro ex capite obiectiva vis nostrarum sensationum destrui potest. Non quidem ex primo; quia sensus aliquid, quod re ipsa sensibile extra animam est, apprehenderet. Non ex altero; inde enim haud sequeretur corpora, quorum sensationes experimur, re ipsa non existere, sed dumtaxat has, quae ad corpora referuntur, sensationes variari secundum diversas immutationes, quas Genius ille in organis nostris produceret; siquidem, cum sensationes sine organis existere nequeant, diversis horum dispositionibus, ut mox dicemus, respondere debent.

50. Hactenus de sensuum, prout realem existentiam corporum nobis patefaciunt, criterio disseruimus. Verum, quoniam ope sensuum circa ipsorum corporum qualitates, et relationes immediata quaedam iudicia conficimus, cuiusmodi sunt: *hoc corpus est calidum, illud movetur*, aliaque id genus permulta, quid de horum iudiciorum certitudine tenendum sit, quoque investigemus oportet.

51. Ut perspicuitati consulamus, haec praestituenda esse censemus.

1° Huiusmodi iudicia vel per ipsos sensus, vel per intellectum ope sensuum, efformantur. Per ipsos quidem sensus; siquidem, aiente s. Thoma, « sensus iam formati habent propriam operationem, quae est iudicium de propriis obiectis [2] ». Per intellectum autem, quia intellectus cum singularia, ut saepe diximus, per reflexionem cognoscat, potest iudicia particularia circa res singulares efficere quatenus componit universale, quod per abstractionem efformat, cum sin-

---

[1]) I, q. CXI, a. 4. Cf *Qq. dispp.*, *De Malo*, q. XVI, a. 11.

[2]) *Quodlib.* VIII, a. 3 c. « Sensus proprius, alibi ait, iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis, quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro, vel a viridi » (I, q. LXXXVIII, a. 4 ad 2). Haec autem sensuum propriorum iudicia, ut *ibid.* inquit sanctus Doctor, a sensu communi perficiuntur. Cf p. 289.

gulari, quod per reflexionem cognoscit. Apposite idem Aquinas: « Secundum hoc intellectus potest de singulari, et universali propositionem componere, quod singulare per reflexionem quamdam cognoscit [1] ».

2° In iudiciis, quae intellectus circa proprietates, et relationes rerum sensilium conficit, sensus cum ipso comparari potest vel prout *est quaedam res in se*, hoc est, prout intellectus de ipsa affectione sensus iudicat; vel prout *est indicativus alterius rei* [2], hoc est, prout intellectus iudicat rem eo modo in se esse, quo a sensu repraesentatur.

3° Sicut in quovis instrumento, ita in sensibus quaedam requiruntur, ut ipsi officio suo rite perfungantur. Et sane oportet primo illos esse sanos, et valentes; namque, ut s. Thomas monuit, si quo vitio laborant, rerum obiectarum impulsiones in se recte excipere nequeunt [3]. Ita « febricitantibus, inquit idem sanctus Doctor, omnia videntur amara, propter hoc, quod sentiunt per linguam plenam cholera, quae est amara [4] ». Secundo inter res obiectas, et sensus non maius aequo intervallum intercedere; alioquin res obiectae necessariam impulsionem in sensus minime efficiunt [5]. Tertio nullum inter sensus, et res obiectas interiacere medium, quo rerum ipsarum impulsio depravetur, aut plene intervertatur. E. g., remus in aquis immersus videtur fractus; quia, ut s. Augustinus [6], et s. Thomas [7] adnotarunt, non solum per aërem, sed etiam per aquam sensibus exhibetur [8].

52. His praemonitis, in promptu est rem, de qua agimus, adamussim definire. In primis errores circa sensilium proprietates, quicumque tandem sint, existentiam mundi sensilis, ut s. Augustinus advertit, potius adstruunt, quam tollunt; siquidem quisquis asserit mundum sensilem aliter, atque re ipsa est, nobis videri, ipsum re ipsa extra animum nostrum existere pro certo sumit [9].

53. Praeterea sensus, dummodo sint rite dispositi, recteque adhibeantur, numquam in suis iudiciis circa propria obiecta falluntur.

---

[1]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 5 ad 3.

[2]) *Op. cit.*, ibid., q. I, a. 11 c.

[3]) I, q. XVII, a. 2 c. Cf Arist., *Met.*, lib. XI, c. 6.

[4]) *De Anim.*, lib. II, lect. XXI.

[5]) Cf s. Thom., *In lib. III Meteorolog.*, lect. IV.

[6]) *De vera Relig.*, c. 33, n. 61.

[7]) *Op. cit.*, lect. III.

[8]) Sensus nostros ad impulsiones rerum obiectarum in se recipiendas recte comparatos esse hisce indiciis patescit: 1° si nullam in organis nostris molestam affectionem experiamur; 2° si praesentes sensationes illis, quas antea experti sumus, sint consentaneae; 3° si ab aliorum iudiciis circa eadem obiecta non discrepent.

[9]) *Cont. Academ.*, lib. III, c. 10, n. 24.

Etenim, quoniam cuilibet potentiae naturale est ferri in proprium obiectum, profecto, si sensus in suis circa sensibilia propria iudiciis deciperentur, error ex ipsa eorum natura promanaret. Atqui absurdum est consequens; siquidem, aiente s. Thoma, « quod alicui convenit ex sua natura, et non ex aliqua causa... deficiens esse non potest [1] »; absurdum igitur et antecedens esse oportet. Hinc idem Aquinas hoc statuit principium: « Nulla virtus cognoscitiva circa proprium obiectum decipitur [2] ». Id ex eo confirmatur, quod, monente eodem sancto Doctore, « naturalis actus alicuius rei semper est uno modo, nisi impediatur vel propter defectum intrinsecum, vel ob extrinsecum aliquod impedimentum; unde sensus iudicium de sensilibus propriis semper est verum [3], nisi sit impedimentum in organo, vel in medio [4] ».

54. Quod si de sensilibus communibus, et per accidens [5] sermo sit, « iudicium, ut ait idem sanctus Doctor, potest esse falsum etiam in sensu recte disposito; quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, in quantum refertur ad alia [6] ». Illud vero ad vitandos in eiusmodi iudiciis errores summopere iuvabit, eamdem rem sensilem pluribus sensibus explorare. Namque, uti advertit Nemesius, cum sensus arcta quadam communione inter se con-

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 15, n. 2.

[2]) *Op. cit.*, lib. III, c. 108.

[3]) Iudiciis sensus circa sensilia propria cognoscitur quidem aliquid, quod in se verum est, sed non prout est verum. Etenim facultas cognitrix non potest cognoscere aliquid tamquam verum, nisi convenientiam cognitionis suae cum re cognoscat. Atqui hanc convenientiam cognoscere non potest, nisi super actus suos se convertens, illud, quod asserit, aut negat, cum re ipsa, hoc est, praedicatum cum subiecto comparet; hac autem virtute se super se convertendi sensus destituuntur. « Hanc (*conformitatem*), ait ad hanc rem s. Thomas, nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem, quae est inter rem visam, et id, quod apprehendit de ea » (I, q. XVI, a. 2 c.). Ergo iudiciis sensus circa sensilia propria aliquid, quod est verum, sed non tamquam verum cognoscitur. Hinc huiusmodi iudicia nonnisi lata significatione iudicia dici queunt. Quin etiam ab ipsis iudiciis, quae *cogitativae* attribuuntur, distinguenda sunt; siquidem cogitativa, quippe quae vis intellectricis quodammodo particeps est, iudicia, ut suo loco diximus, efformat, quae quodammodo comparativa sunt.

[4]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 11 c. Exemplum erroris sensus *propter impedimentum in medio* affert s. Thomas *in lib. I Metereolog.*, lect. VIII, ubi inquit: « Sic ob vapores intermedios sol, et luna, et alia astra apparent puniceа in ortu, et occasu, et quasi subrubra ».

[5]) Cf p. 241.

[6]) I, q. XVII, a. 2 c.

tineantur; alter errorem alterius facile manifestat [1]; qua in re tactum ceteris praestare idem Episcopus asseveravit [2].

55. Denique, quod spectat ad iudicia, quae intellectus, ope sensuum, de rebus sensilibus conficit, haec statuenda sunt: 1° Si sensus ad intellectum relati considerentur, prout affectiones suas ipsi exhibent, iudicia, quae intellectus circa res pronuntiat, prout sensus ab eis afficiuntur, numquam falsa esse possunt. « Sic sensus, inquit Aquinas, intellectui comparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria [3] ». Cuius ratio est, quod decipere is non dicitur, qui se, sicuti est, patefacit. Atqui sensus res semper animo exhibent eo modo, quo animus ab ipsis percellitur. « Secundum quod, ait idem Doctor, sensus disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat; unde Augustinus dicit quod non possunt omnino enuntiare nisi affectionem suam [4] ». Ergo in huiusmodi iudiciis nulla deceptio inveniri potest.

2° Si sensus ad intellectum relati spectentur, *prout sunt indicativi alterius rei*, in primis memoria revocandum est ideas rerum, quas intellectus ex phantasmatis sibi comparat, quoties phantasia, et sensus rite adhibentur, esse obiectivas, sive eiusmodi, ut naturas rerum repraesentent [5]. Et sane intellectus species intelligibiles, ex quibus ideas rerum adquirit, ex phantasmatis ipsarum rerum abstrahit, et phantasia phantasmata ex speciebus, quas a sensibus accipit, efformat [6]. Atqui phantasmata, quoties phantasia ad agendum rite comparata est, res sensibus apprehensas; et perceptiones sensiles, si sensus cunctis ad sentiendum requisitis pollent, non aliud, quam res externas, repraesentant; siquidem, uti ex modo dictis [7] perspicitur, si potentiae, quae ad actus suos exercendos rite comparatae sunt,

---

[1]) « Magnam esse horum sensuum inter se communitatem facile perspicitur; nam alterius errorem alter iudicat »; *De natura hominis*, c. 7, *Biblioth. PP.*, ed. Gallandi, t. VII, p. 385.

[2]) *Op. cit.*, c. 8, p. 385.

[3]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 11 c.

[4]) *Op. cit.*, loc. cit. Verba s. Augustini, ad quae s. Thomas digitum intendit, haec sunt: « Ne ipsi quidem oculi fallunt; non enim renuntiare possunt animo nisi affectionem suam. Quod si non solum ipsi, sed etiam omnes corporis sensus ita renuntiant, ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus, ignoro »; *De vera Relig.*, c. 33. Cf Tertull., *De Anima*, c. 17; Nemes., *Op. cit.*, p. 384; s. Anselm., *Dialog. De Ver.*, c. VI, ed. Gerberon.

[5]) Cf p. 296.

[6]) Apposite inquit Scotus: « Nullo actu intellectus cognoscitur aliquid a nobis, nisi praecesserit cognitio sensibilium in sensu; hac autem cognitione praeexistente, generantur consequenter posteriores cognitiones in sensu communi, et phantasia »; *In XII libros Met. Quaestiones*, lib. I, q. IV, n. 4.

[7]) Pag. 566.

obiectum suum non assequerentur, forent potentiae, quae nihil possunt. Ergo ideae, quas intellectus efformat, quoties phantasia, et sensus rite adhibentur, reales, et obiectivas naturas rerum repraesentant. Adde, quod, quando intellectus per species ex phantasmatis abstractas ad res, quas ipsae species repraesentant, convertitur, necessario fieri debet, ut non species, sed res per species intelligat [1]. Ex quo, quemadmodum alibi adnotavimus [2], efficitur obiectivas esse ideas, quas intellectus ex speciebus intelligibilibus rerum sibi efformat. Quae omnia illud, quod alibi innuimus [3], magis, magisque declarant, nempe in simplici apprehensione falsitatem *per se* numquam posse inveniri. Etenim, aiente s. Thoma, « sicut res naturalis non deficit ab esse, quod sibi competit secundum suam formam; . . . ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei, cuius similitudine informatur [4] ». Atqui intellectus, cum simpliciter res apprehendit, similitudine quidditatis rei informatur. Ergo intellectus in apprehendenda quidditate rei, hoc est, in simplici apprehensione deficere haud potest.

56. Haec autem vis obiectiva non solum in notionibus, quibus intellectus naturas rerum apprehendit, sed etiam in illis, quibus res, prout singulares sunt, apprehendit, agnoscenda est. Intellectus enim, ut saepe diximus, huiusmodi notiones ex eo sibi comparat, quod per vim reflexivam modum cognoscit, quo notiones naturarum rerum, obiectum proprium, et directum eius constituentium, sibi confecit [5]. Atqui ex modo, quo intellectus notiones obiecti sibi proprii adquirit, intelligitur, quemadmodum paulo ante vidimus [6], illas esse obiectivas. Ergo notiones, quibus intellectus res, prout singulares sunt, apprehendit, obiectivae etiam dicendae sunt.

57. Quod si notiones rerum sensilium sunt obiectivae, sequitur obiectiva quoque esse iudicia, quae intellectus per illarum compara-

---

[1]) Cf p. 341. — [2]) Ibid. — [3]) P. 79.

[4]) I, q. XVII, a. 3 c. At falsitatem in simplici apprehensione intellectus *per accidens* occurrere posse idem Aquinas advertit. « In operatione, inquit, intellectus, qua apprehendit quod quid est, non accidit falsum, nisi per accidens, secundum quod in hac etiam operatione permiscetur aliquid de operatione intellectus componentis, et dividentis; quod quidem contingit, in quantum intellectus noster non statim, sed quodam inquisitionis ordine ad cognoscendam quidditatem rei alicuius pertingit; sicut cum primo apprehendimus animal, et dividentes per oppositas differentias, altera relicta, unam generi apponimus, quousque perveniamus ad diffinitionem speciei; in quo quidem processu potest falsitas accidere, si accipiatur ut differentia generis id, quod non est generis differentia »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 108, n. 4. Cf I, q. XVII, a. 3.

[5]) Cf p. 529.

[6]) P. 567.

tionem efficit. Enimvero anima per intellectum ea coniungit, aut separat, quae in rebus per perceptionem sensitivam coniuncta, aut separata sensit. « Intellectus, ait s. Bonaventura, dum apprehendit, quod sensus apprehendebat, sub modo complexionis accipit, praedicans hoc de hoc, componens hoc illi, et dicens hoc esse album [1]». Atqui, cum facultates sentiendi rite adhibentur, perceptio sensitiva rem, uti in se est, repraesentat. Ergo, quoties facultates sentiendi rite adhibentur, iudicia, quae intellectus, notiones rerum sensilium inter se comparando, efficit, obiectiva sunt, hoc est, res, quales re ipsa in se sunt, manifestant [2].

58. At vero, quoties facultates sentiendi rite non adhibentur, ipsae intellectui res non renuntiant, quales re ipsa sunt. Iam, si intellectus minime expendens, utrum ea omnia sensibus suppetant, quibus ad officio suo recte fungendum opus habent, illorum testimonium excipit, falsumque de rebus iudicium pronuntiat [3], error, uti ex se patet, non ab ipsa sensuum natura, sed a temeritate nostra proficisci dicendus est. Ad rem s. Augustinus: « Si quis remum frangi in aqua opinatur, et, cum inde aufertur, integrari, non malum habet internuncium, sed malus est iudex; nam ille pro sui natura non potuit aliter in aqua sentire, nec aliter debuit; si enim aliud est aër, aliud aqua, iustum est, ut aliter in aëre, aliter in aqua sentiatur [4]».

ARTICVLVS TERTIVS

De Criterio Rationis

59. Criterium *Rationis*, ut in primo articulo dictum est, tria complectitur, nempe *intelligentiam*, sive *intuitionem*, *inductionem* et *syllogismum*. Enimvero ea est intellectus, sive rationis [5] vis, ut modo relationem praedicati cum subiecto simplici intuitione cognoscat, modo ex aliis veritatibus particularibus aliquam generalem inducat, modo ex generalibus alias minus generales, aut particulares deducat [6]. Quamobrem ratio pro triplici, quo fungitur, munere, in *intuitivam*, *inductivam*, et *deductivam* dividitur. Cum intuitiva est, pro verita-

---

1) *In lib. III Sent.*, Dist. XXIV, a. 1, q. 3 *ad arg.*

2) Cf p. 341.

3) Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, loc. cit.

4) *De vera Relig.*, c. cit., n. 62. Quod exemplum expendens s. Thomas advertit intellectum ex illo principio, quod radius lucis refrangitur, cum transit e medio densiori in rarius, posse rectum iudicium conficere, nempe remum revera non esse fractum; *In lib. IV Meteorolog.*, lect. III.

5) Intellectus, et ratio, uti alibi ostendimus, sunt una, eademque facultas, quae prout veritates *immediate* perspicit, *intellectus*; prout autem alias ex aliis colligit, *rationis* nomine donatur.

6) Cf pp. 95 sqq.

tum primitivarum, quae necessariae sunt [1], et cum inductiva, aut deductiva est, pro veritatum derivatarum criterio habetur; et quidem ad rationem inductivam veritates derivatae contingentes, ad rationem autem deductivam veritates derivatae sive necessariae, sive contingentes pertinent [2]. De his tribus rationis muniis in hoc articulo sigillatim edisseremus.

---

[1]) Hic intuitionem, prout circa veritates necessarias, sive *rationales* versatur, accipimus. Ceterum intuitio circa veritates contingentes, sive *experimentales* quoque versari potest; unde illa existunt particularia iudicia, de quibus in praecedenti articulo locuti sumus, puta, *ego mutationibus afficior*, *hoc corpus movetur*, *haec aqua est calida*, aliaque huiusmodi. In his enim subiectum, et attributum coniungenda esse *videmus*, non quidem ob necessitatem internam, sive, ut B. Alb. M. (*Topic.*, lib. II, tract. I, c. 3) inquit, *ob necessitatem cohaerentiae*, ut in veritatibus necessariis evenit, sed ob coexistentiam facti, quae in ipsa conscientiae, vel sensuum renunciatione immediate perspicitur. Hinc s. Thomas scribit: « Illa videri dicuntur, quae per se ipsam movent intellectum, vel sensum ad sui cognitionem »; (2^a 2^{ae}, q. I, a. 4). Scotus discrimen intuitionis inter veritates primitivas necessarias, atque contingentes explicans docet intellectum assentiri huic enunciationi: *Socrates est albus*, quia « vidit terminos in re uniri »; sed isti: *totum est maius sua parte*, assentiri « virtute sui, et istorum terminorum, . . . non tantum, quia vidit terminos coniunctos in re »; *Op. cit.*, loc. cit., n. 8.

[2]) Criterium *rationis* significatione prorsus diversa accepit Frid. Iacobius, hodiernae scholae *sentimentalisticae* auctor, inter cuius sectatores magnam famam adeptus est Schleiermacherus (*Sermones de Religione*, germ., Serm. II, ed. IV, Berol. 1831). Namque ipse rationem cum *instinctu*, et *fide* quadam *naturali*, et *communi* confundit; si quidem ratio, eius sententia, non est facultas veritates alias ab aliis inducendi, et deducendi, quemadmodum, duce Aristotele, in scholis traditur, sed est sensus intimus rerum intelligibilium, oculus, per quem spiritus mundum spiritualem contemplatur, instrumentum, quo verum, pulcrum, et bonum sine ratiocinationis ope apprehendimus, fontem denique, ex quo obiectivam existentiam naturae sensilis pro certa habemus (vid., caeteris locis omissis, duas *Praefationes*, quas Auctor *Dialogo circa Idealismum*, *et Rationalismum*, *et Epistolis ad Mendelsshonum* in editione omnium Operum Lipsiae 1812-1816 praemisit). At mire falsus est, quia, quemadmodum alibi (p. 338 sqq) ostendimus, cognitio instinctiva, quae ex criterio Iacobii producitur, et a natura rationali prorsus aliena, et rerum veritati manifestandae impar est. Accedit, quod Iacobius hunc *invincibilem*, atque *evidentissimum* sensum interiorem ideo propugnandum suscepit, ut illum adversus Scepticos tamquam septemplicem clypeum obiiceret. At vero, Sceptici et veteres, et recentes numquam dubitarunt, quin omnes homines in hac communi, et naturali fide circa Dei, et mundi existentiam, aliasque veritates, quaecumque illius origo sit, adprime conspirent; sed hanc *fidem*, *interiorisque sensus vocem* inter praeiudicatas opiniones amandarunt. Quocirca qui illam vocem naturae Scepticis obiiciunt, aërem verberant, suamque operam abuntur. Cf Cousin, *Cours de philosoph. du vrai, du beau, et du bien*, leç. X, *Oeuvr.* t. II, p. 382, et 383, Bruxelles 1840.

60. Ad rationem intuitivam quod spectat, cuilibet modum, quo in ea cognitio intellectiva perficitur, parumper consideranti manifestum fit intellectum, postquam notiones rerum adeptus est, nonnullarum notionum relationes sine tertiae notionis ope perspicere, ita ut ex sola terminorum comparatione unum ad alterius essentiam pertinere videat. « Aliqua sunt, ait s. Thomas, quae statim sine discursu apprehenduntur..., sicut principia prima, quae quisque statim probat audita [1] ». Iudicia, quae intellectus circa relationes notionum immediate sibi comparat, *immediata evidentia* gaudere dicuntur, eaque sunt, quae *axiomata*, vel *dignitates* passim appellantur, quia ceteris praestant veritatibus [2].

61. Iam, quin certis nobis esse liceat de iudiciis immediata evidentia fruentibus, dubitari nullo modo potest; quia res adeo manifesta est, ut non solum demonstrationis non egeat, sed ne demonstrari quidem possit. Et sane non eget demonstrationis. Nam demonstrationis opus est, ut convenientia, aut discrepantia cuiusdam attributi cum subiecto detegatur; ast in iudiciis immediate evidentibus illa convenientia, aut discrepantia adeo manifesta est, ut non solum ipsam detegi necesse non sit, sed etiam contrarium his, inter quae illa convenientia, aut discrepantia perspicitur, cogitare nemo unquam possit [3]. Quapropter, sicut lumen solis opus non habet alio lumine, ut videatur; ita immediata evidentia sine ullo alio principio evidenti ipsa per se menti patet, eamque ad se rapit [4]. Nec demonstrari potest. Etenim, cum demonstratio ex principiis certis, ac perspicuis conficienda sit, quisquis immediatae evidentiae auctoritatem demonstrare aggreditur, principiis per se evidentibus demonstrationem fulcire

---

[1]) *In lib. III Sent.*, Dist. XXXV, q. II, a. 2, *sol.* 1 c.

[2]) Cf p. 137. Stoici πρόληψις, sive *praesumptiones* ea dixere, quia animum certitudine sua quasi preoccupant. De numero axiomatum inter philosophos non convenit. Thales Milesius, et deinceps Apollonius, et Proclus quaedam axiomata Euclidis demonstrare adnisi sunt, idemque in recenti aetate Robervalus aggressus est. Contra ea, Arnaudus quasdam veritates, quas Euclides demonstraverat, inter axiomata adnumeravit. Leibnitius illud optavit, ut axiomatum numerus quoad usque fieri posset, minueretur (*Nouv. Essais*, lib. I, c. 1, et c. 3; lib. IV, c. 7). Non defuere inter recentes, qui, uti Auctor *Artis cogitandi* (part. IV, c. 7), Purchotius (*Metaph.*, part. I, c. 4), Moniglia (*De mente hum.*, par. 2, sect. 2), aliique axiomatum numerum definirent. Rectius sane s. Thomas id tantum docuit, dignitates esse omnes enunciationes, in quibus ex sola cognitione terminorum apparet alterum ad alterius essentiam pertinere. Vid. *In lib. III Met.*, lect. V, et *In lib. IV*, lect. V, et passim.

[3]) Cf s. Thom., *In lib. I Post. Analyt.*, lect. XIX.

[4]) Id innuisse Stoici nobis videntur, quippe qui « orationem nullam, aiente Tullio, putabant illustriorem ipsa evidentia, ἐνάργεια, reperiri »; *Acad.* lib. II, c. 6.

debet [1]. Atqui principia veluti ex se evidentia haberi non possunt sine evidentiae immediatae auctoritate. Ergo qui immediatae evidentiae auctoritatem demonstrare vult, illam pro certa, atque extra controversiam posita sumit. Inde sane fit, ut si quis de iis dubitet, quae immediata evidentia cognoscit, sibimetipsi contradicat. Etenim dubitare de aliquo iudicio non potest, nisi qui connexionem inter eius terminos non perspicit, atque e contrario nemo rem evidenter cognoscere potest, nisi qui connexionem illam cognoscit. Hinc qui de re evidenter perspecta dubitat, nae is convenientiam, aut discrepantiam attributi cum subiecto se perspicere, uno eodemque tempore ait, et negat. Iure igitur s. Thomas post Aristotelem illos redarguit, qui principia demonstrare conabantur [2]; quod inter recentes Cartesiani quidam [3], in primisque Claubergius [4], aggressi sunt.

62. Nihilominus supervacaneum non est auctoritatem immediatae evidentiae cum Henrico Gandavensi declarare hoc modo: Error ex eo in mentem cadere potest, quod interdum medio opportuno non utitur ad rei veritatem diiudicandam; hinc, quoties mens rem sine ullo medio, sed ipsa per se cognoscit, nullus errori locus esse potest. Atqui in iudiciis, de quibus hic agimus, mens connexionem inter terminos sine ullo medio cognoscit. Ergo in huiusmodi iudiciis nullus errori locus esse potest [5].

63. Hoc in loco sententia Lockii [6], pro qua Condillacus [7], omnesque Empiristae pugnarunt, refutanda nobis est. Anglus ille Philosophus, quoniam axiomata veritates *identicae* sunt, sive nihil aliud subiecto tribuunt, quam quod ipso contineri comperitur, docuit ea nullam novam cognitionem nobis impartiri; indeque confecit ea non esse eiusmodi, ut in disciplinis addiscendis principiorum munere fungi queant.

---

[1]) Cf p. 143-144, et p. 157.

[2]) *In lib. IV Met.*, lect. V. Nisi quod, ut idem sanctus Doctor advertit, haec principia contra Scepticos perbelle defendi possunt demonstratione indirecta, hoc est, absurda patefaciendo, quae, illis negatis, oborirentur; hoc enim demonstrationis genus, ut diximus (p. 168), ex principiis superioribus re demonstranda haud conficitur. « Considerandum est, ait, in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiae nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae. Suprema vero inter eas, scilicet Metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare; potest tamen solvere rationes ipsius »; I, q. I, a. 8 c.

[3]) De Cartesio cf quae scripsimus p. 144-145.

[4]) Cf *Ontosophiam*, passim, *Opp. phil.*, t. I, p. 283 sqq, Amstel. 1691.

[5]) *Summa*, q. II, art. 3, n. 8.

[6]) *Essais* etc., lib. IV, c. 7.

[7]) *Traité des systèmes*, c. 2; *Oeuvr.*, t. I, p. 14 sqq, ed. cit.

64. At ipse mire hallucinatus est, quippe quod veritates identicae vanae, et nugatoriae minime sunt. Primo enim ipsae nostrarum idearum relationes nobis patefaciunt. Et sane, cum evolvimus aliquam ideam complexam, novas in ea proprietates detegimus, eiusque cum ceteris nostris ideis connexionem perspicimus. Iam quisnam non videt cognitionum nostrarum suppellectilem maximopere augeri, quoties notiones, quibus potimur, uberius evolvimus, in quasdam generales species redigimus, earumque potestatem cognoscimus? Quisnam dixerit geometriam, ceterasque scientias, quas *exactas* dicunt, nulli usui esse, quod non alias veritates, nisi identicas, complectuntur? [1] Secundo, intellectus sine quibusdam principiis identicis nec factorum sensilium connexiones cognoscere, atque ab harum cognitione ad generales naturae leges adsurgere, nec a factis sensilibus ad aliorum, quae sensibus non obiiciuntur, cognitionem pervenire potest. Enimvero per principia identica, naturae factis accommodata, ortum habuerunt mechanica, astronomia, aliaeque id genus disciplinae, ex quibus tot, tantaque commoda in civilem societatem derivantur [2]. Nonne ex hoc principio identico. *Non datur effectus sine causa*, nos saepenumero ab existentia alicuius effectus existentiam causae arguimus, et tandem ad existentiam Causae Supremae, nempe Dei, extollimur? [3] Accedit, quod illa axiomata, quae *communia* dicuntur [4], et quae nomen axiomatum maxime merentur, sunt, aiente Aristotele [5], totidem vincula, quibus diversae speciales scientiae inter se continentur, atque ad se invicem referuntur. Nam, cum scientiae naturis rerum, circa quas versantur, respondere debeant, consequitur, quemadmodum diversae species ex proprietatibus genericis, quae communes ipsis sunt, inter sese colligantur, aliaeque cum aliis continentur, ita scientias speciales per ea, quae ipsis communia sunt, inter se connecti [6]. Ex quo fit, ut quemadmodum omnes, quotquot sunt res, in unam universitatem, quae *mundus* dicitur, coalescunt, ita cunctae scientiae uno veluti corpore contineantur, quod *encyclopaedia* nuncupatur.

65. Quae cum ita sint, axiomata principiorum munere perbelle fungi possunt; ipsa enim, utpote veritates universales, veritatibus minus generalibus, vel particularibus accommodari, atque his de-

---

[1]) Cf Leibniz, *Nouv. Ess.*, lib. IV, c. 7.

[2]) Cf p. 189-190.

[3]) Cf Degerando, *Hist. comp.*, ed. 1, part. 2, c. 12, t. III, p. 466 sqq, et Leibniz, *Op. cit.*, ibid., c. 19, ubi maximo etiam usui in scientiis morum, iuris, medicinae, aliisque id genus axiomata esse demonstravit.

[4]) Pag. 157.

[5]) « Communicant, ait, inter se omnes scientiae secundum communia »; *Anal. Post.*, lib. I, c. 10.

[6]) Cf p. 181.

monstrandis mirifice inservire queunt. Id perillustrium Mathematicorum exemplo comprobatur; siquidem Euclidem, Archimedem, aliosque haud raro axiomatibus, tamquam principiis, demonstrationes suas superstruxisse inter omnes constat. Hinc s. Thomas ab huiusmodi veritatum certitudine *totam certitudinem scientiae oriri* saepe docuit [1]. Quod de axiomatis propriis statuimus, potiori iure dicendum est de axiomatibus communibus, quae idem sanctus Doctor *quaedam scientiarum semina, semina omnium sequentium cognitionum*, et *rationes seminales scientiae* scite vocavit [2]. Etenim axiomata propria, ex quibus demonstrationes in diversis scientiis fiunt, non aliud sunt, quam axiomata communia ad peculiares aliquas materias contracta [3], eaque nonnisi ab his evidentiam, et firmitatem suam mutuantur [4]. Hinc idem s. Thomas inquit: « Omnes scientiae in principiis communibus communicant hoc modo, quod omnes utuntur eis, sicut ex quibus demonstrant; quod est uti eis, ut principiis [5] ».

66. Illud autem monendum est, axiomata relationes nostrarum idearum, numquam rerum obiectivam existentiam nobis manifestare. Etenim enunciationes necessariae, ut cum Leibnitio alias adnotavimus [6], haud statuunt subiectum existere, sed dumtaxat, si existit, qualitatem, quae praedicato significatur, illi convenire; unde, si ad naturas rerum referantur, veluti *hypotheticae* censendae sunt [7]. Iam, quia hypotheticae eae sunt, realem existentiam alicuius rei significare non possunt, nisi cum alia enunciatione absoluta coniungantur, quae ipsam vere existere affirmat. « Hypothetica enunciatio, s. Thomas ait, non continet absolutam veritatem, sed significat aliquid verum esse ex suppositione, nisi confirmetur per absolutam veritatem simplicis enunciationis [8] ».

67. Quandoquidem primum officium, quo ratio in veritatis vestigatione fungitur, exposuimus, ad vim ratiocinationis inductivae, quae alterum eius officium est, statuendam, vindicandamque progrediamur.

Inductio, ut suo loco vidimus, est vel completa, vel incompleta [9]. Iam inductionem *completam* certitudinem nobis largiri perspicuum ex se est; siquidem tota eius vis in eo posita est, ut quod singulis speciebus aliquo genere comprehensis convenire compertum est, toti

---

[1]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XI, a. 1 ad 13.

[2]) Ibid., a. 1 c. et ad 5, et a. 2 c.

[3]) Aristoteles dixit principia propria non aliud esse, nisi principia communia, quae *secundum analogiam*, sive *proportionem* in unaquaque scientia accipiuntur.

[4]) Cf p. 212-213. — [5]) *In lib. I Post.*, lect. XX.

[6]) Pp. 188. — [7]) Ibid.

[8]) *In lib. I Periherm.*, lect. V. Cf p. 86 sqq. — [9]) Pp. 118 sqq.

generi tribuatur [1]. Hoc certe in causa fuit, cur vis huiusce inductionis a veteribus parum, aut nihil impugnata fuerit [2]. Nisi quod Wathelyus [3], Stewartius [4], aliique Baconem, e cuius schola prodiere, secuti, inductionem completam, uti iam innuimus [5], tamquam puerilem, inutilemque repudiarunt; quippe quod, cum in huiusmodi inductione, non aliud concludatur, quam quod antecedenti continetur, ipsa pura, putaque tautologia dicenda est.

68. At vero illi oppido falluntur. Namque id, quod rationem alterius reddit, ab eo, cuius rationem reddit, saltem *logice* distinguatur necesse est. Atqui ratio, ob quam toti generi aliquid inesse, aut non inesse in conclusione inductionis enunciatur, in enumeratione partium, quam antecedens complectitur, invenitur. Et sane, si quis tres angulos omnis trianguli esse aequales duobus rectis asserat, sciscitanti, unde hoc ei compertum sit, respondere potest se id in cunctis triangulis, nempe aequilatero, acutangulo, et obtusangulo comperisse. Ergo in inductione illud, quod conclusio exhibet, ab eo, quod antecedens complectitur, saltem logice distinguitur. Iam, cum ad partes ratiocinationis distinguendas, ut ante diximus [6], distinctio logica sufficiat, in inductione idem ex eodem concludi omnino negandum est. Ceterum, quisnam auderet tamquam puram, putamque tautologiam traducere illud ratiocinationis genus, quo ipsae mathematicae disciplinae, ut iam apud Aristotelem videre licet [7], non raro utuntur?

69. Quod autem ad inductionem *incompletam* attinet, Arnaldus [8], Lockius [9], aliique probabilem dumtaxat cognitionem ex ea derivari posse arbitrati sunt. Leibnitius [10] vero, Wolfius [11], Genuensis [12], Rosminius [13] aliique maiorem, quam illi, vim in inductione a-

---

[1]) Cf p. 101, et 120, not. 7.

[2]) Id certum nobis est, quia Sextus Emp. cuncta cognitionis instrumenta infringere aggressus nullam mentionem inductionis completae fecit. Vid. *Hypoth. Pyrrh.*, lib. II, c. 15.

[3]) *Op. cit.*, lib. IV, c. 1, § 1.

[4]) *Op. cit.*, ibid., p. 324.

[5]) P. 120, not. 5. His Gratryus (*Op. cit.*, ibid.) utrumque, ut dicitur, pollicem pressit.

[6]) Pag. 114, not. 3.

[7]) *Anal. Post.*, lib. I, c. 5.

[8]) *Ars cogitandi*, pars III, c. 19, n. 9.

[9]) *Op. cit.*, lib. IV, c. 11, § 9.

[10]) Dissert. *De stylo philos. Marii Nizolii*, § 32; *Opp.*, ed. Dutens, t. IV, part. I, p. 63.

[11]) *Log.*, part. II, § 674, 677.

[12]) *Logico-critic.*, lib. V, c. 6, p. 318, ed. cit.

[13]) *Trattato della coscienza morale*, lib. III, sez. 2, c. 2, art. 3; *Opp.*, t. XI, p. 151 sqq, ed. cit.

gnoverunt; sed pugnarunt ipsam numquam eo posse pervenire, ut *perfectam* certitudinem producat. Denique David Humius, veterum Scepticorum more, vim inductionis incompletae prorsus sustulit [1]. Nos ab hisce omnibus dissidentes in Aristotelis [2], Clementis Alexandrini [3], et Scholasticorum sententiam lubenter concedimus, qui inductionis incompletae, quae *perfecta* dicitur, sive quae *sufficientem* partium enumerationem exhibet [4], auctoritatem pro certa, atque indubia propugnarunt.

70. Enimvero in inductione incompleta, ut in *Logica* vidimus [5], conclusio ex praemissis colligi non potest, nisi, facta *sufficienti* recensione partium, ceterarum sub hac clausula communi: *et sic de ceteris*, complexio fiat. Iam perspicuum est hanc complexionem a nobis fieri, quia ex eo, quod aliquid in pluribus deprehendimus, hoc ipsis naturale esse intelligimus. Nam, cum id, quod naturale rebus est, in cunctis individuis eadem natura praeditis inesse debeat, sane ex eo, quod aliquid in pluribus individuis deprehendimus, in caeteris eiusdem naturae quoque inveniri inferre licet. Haec illatio, uti patet, ex principio *analogiae* vim sumit, quod veteres significabant hisce modis: *Natura est determinata ad unum*, vel: *Natura eodem modo operatur, nisi impediatur* [6]; recentes autem hisce aliis: *Similium rerum similes sunt qualitates*, et: *Causae similes producunt effectus similes*, vel: *Futurum praeterito simile erit*. Quae enunciationes cum omnes firmitatem ordinis mundani significent, liquet totam quaestionem de vi inductionis incompletae illuc redire, utrum, necne naturae ordinem esse firmum, et immotum nobis certum esse possit.

71. Iamvero firmitas ordinis mundani ex ipsa rerum mundanarum natura nullo negotio demonstratur. Et sane, « eo modo, inquit s. Thomas, aliquid operatur, quo est [7] », sive « similiter unumquodque habet esse, et operationem [8] ». Atqui causae naturales huiusmodi sunt, ut electionis vi destituantur. Ergo oportet, ut in ipsis sit « virtus operativa determinata ad unum [9] ». Quod si vis cuiuslibet causae naturalis determinata est ad unum, necesse est ipsam, quoties in eadem rerum conditione versatur, toties eumdem effectum producere, nisi causa aliqua exterior eius actioni obicem opponat. « Pertinet ad agens naturale, ut unum effectum producat;

---

[1]) *Essais sur l' entendement humain*, Ess. IV, part. II, *Oeuvr. phil.*, trad. de l' angl., t. I, p. 121-138, London 1788.

[2]) Cf p. 121, not. 3.

[3]) *Strom.*, lib. VII, c. 6.

[4]) Cf p. 120, not. 6.

[5]) Pars. I, art. 3, p. 119. — [6]) Cf p. 120.

[7]) I, q. LXXV, a. 2 c. — [8]) *Ibid.*, a. 3 c.

[9]) I, q. XXII, a. 2 ad 4.

quia natura uno, et eodem modo operatur, nisi impediatur [1] ». Iam, quoniam ex una, eademque ratione, qua causarum materialium operationes fiunt, firmitas ordinis mundani exurgit, hunc immotum esse pro certo tenendum est [2].

72. Hisce positis, licet nobis argumentari hunc in modum: Tota auctoritas inductionis incompletae principio analogiae innititur; atqui hocce principium certum est; ergo inductio incompleta tamquam fons certitudinis habenda est. Neque huius argumenti vis ex eo minuitur, quod aliquando causae naturales, ut diximus, ab aliqua causa exteriori impediuntur, quominus effectum suum producant. Etenim, etsi id secundum leges, quibus mutuae actiones causarum naturalium reguntur, accidere possit [3], tamen causae naturales virtute illum effectum producendi haud destituuntur; quare illa lex universalis naturae, quod certa causa ad certum effectum producendum de-

---

[1]) I, q. XIX, a. 4 c. Hinc illa apud sanctum Doctorem, quae omnium Scholasticorum communia sunt, nempe: « Omne agens per naturam habet esse determinatum » (I, q. XIX, loc. cit.); vel « Potentiae naturales sunt determinatae ad unum » (*Qq. dispp., De Ver.*, q. XIV, a. 10 ad 13); vel « Naturae cursum videmus semper eodem modo progredi, aut in pluribus » (*ibid.*, q. III, a. 1 c.). Scholasticis praeiverat s. Augustinus, cuius haec elegantia verba sunt: « Elementa mundi huius corporei habent definitam vim, qualitatemque suam, quid de quo fieri possit, vel non possit. Ex his, velut primordiis rerum, omnia, quae gignuntur, suo quoque tempore exortus, processusque suos sumunt, finesque, et decessiones sui cuiusque generis. Unde fit, ut de grano tritici non nascatur faba, vel de faba triticum, vel de pecore homo, vel de homine pecus »; *De Gen. ad litt.*, lib. IX, c. 17, n. 32.

[2]) Advertere hic iuvat illos, qui cum Galluppio (*Lezz.* etc., lez. XXXII, t. I, p. 161 sqq, ed. cit.) constantiam ordinis mundani ex sola observatione factorum decernunt, in sophisma *petitionis principii* incurrere; siquidem inductionis veritatem ex constantia ordinis mundani, et constantiam ordinis mundani ex observatione factorum, ac proinde ex inductione probant. Baldinottius (*Tentam. met.*, tent. I, c. 7, p. 484-490, Patavii 1817) firmitatem ordinis mundani ex Dei sapientia, bonitate, et providentia demonstrat; siquidem infinitae sapientiae est stabiles leges naturae largiri; infinitae vero bonitatis illas stabiles servare; neque Divinae providentiae locum fore, si rerum universitas nullo stabili ordine regeretur. Quod argumentum cl. viri re ipsa ad illud Scholasticorum redit, quod modo exposuimus. Nisi quod firmitatem legum naturalium hi ex ipsa natura legum statuunt; ipse vero ab attributis Dei, legum naturae auctoris. Quocirca argumentatio vera et firma est; sed illa uti nobis non licet, nisi adversus philosophos, qui Deum naturae auctorem esse non inficiantur.

[3]) « Si causa particularis, inquit s. Thomas, deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impedientem, quae continetur sub ordine causae universalis » (I, q. XIX, a. 6 c.). Quod si impedimentum ab immediata Dei actione oriatur, tunc, ut alias videbimus, existunt facta *supernaturalia*.

terminata est, firma, immotaque manet. E. g., etsi aqua ob morbum, quo corpus hydropici laborat, eius sitim non restinguat, sed augeat; tamen ipsa vim restinguendi sitim non amittit, ita ut aquam vi sitis restinguendae pollere semper certum nobis sit. Atqui ad inductionem non eventus particulares, sed leges universales naturae nobis manifestare spectat; quia eius conclusio, ut diximus[1], est semper universalis. Ergo ex eo, quod impedimentum actioni causarum naturalium obiici possit, nihil contra veritatem enunciationum, quae inductione comparantur, inde conficere licet.

73. Quae hactenus statuimus, in illam, ut initio diximus, inductionem incompletam quadrant, quae *perfecta* dicitur; namque inductio incompleta, quae *imperfecta* vocatur, seu quae per non sufficientem partium enumerationem fit, certam cognitionem largiri nobis non potest. Cuius rei ratio est, quod, si quamdam qualitatem in paucis, non vero in plerisque individuis experti sumus, illam esse ipsis naturalem, proindeque in ceteris eiusdem naturae quoque inveniri magis, minusve probabile, sed non certum nobis esse potest[2].

74. Ex his pronum nobis est adversas, quas innuimus, philosophorum sententias refutare. 1° Falsum est, quod Lockius, aliique autumarunt, dumtaxat probabilitatem, numquam certitudinem ex inductione incompleta oriri. Etenim inductioni incompletae, quae *perfecta* appellatur, vis, uti ante ostendimus, certas conclusiones producendi procul dubio inest.

2° Audiendus non est Humius, qui vim inductionis nullo firmo principio inniti contendit. Nam, quemadmodum Scotus monuit[3], atque a nobis iam ostensum est, veritas inductionis ex duobus elementis efficitur: uno empirico, altero rationali. Experientia enim ostendit quamdam qualitatem constanter in aliqua re inventam esse; ratio autem suggerit illam qualitatem, eo quod constanter in illa re invenitur, ad eius naturam pertinere; ex quo consequitur fore, ut illa qualitas in omnibus similibus subiectis constanter inveniatur[4].

3° Ambigua loquuntur ii, qui cum Leibnitio *perfectam* certitudi-

---

[1]) P. 99, et 115.

[2]) Cf p. 120, not. 6.

[3]) *In lib. I Sent.*, Dist. II, q. IV, *schol.*

[4]) Ex qua argumentatione illud etiam perspicitur, in errore versari Reidium (*Essais sur les facultès intell.*, Ess., V, c. 4; *Oeuvr.* t. IV, p. 225 sqq), et Stewartium (*Élemens* etc., part. 2, c. 4, sect. I, t. II, p. 231 sqq), qui non a rationali principio, sed a quodam caeco naturae instinctu certitudinem inductionis derivant. Quod si homines saepe saepius naturae impulsione firmitati legum naturalium fidem adiungant, haec propensio non est causa, ob quam firmitatem legum naturalium admittant, sed ipsa in animo efficitur ex frequenti repetitione argumenti, quo firmitatem illam moverunt; Cf Javary, *Op. cit.*, lib. II, c. 3, p. 109 sqq.

nem inductioni denegant. Etenim ipsi statuunt 1° certitudinem perfectam non inveniri, nisi in iis, quorum oppositum est impossibile, et fieri posse, ut id, quod legibus naturae adversatur, eveniat; unde certitudinem inductionis, quae a constantia legum naturalium pendet, non esse perfectam concludunt. At vero, certitudo, quemadmodum ex s. Thoma monuimus [1], diversa ratione dicitur *perfecta*, prout diversae speciei est; nam certitudo *metaphysica* perfecta dicitur, quia oppositum est absolute impossibile, certitudo autem physica, quia oppositum *hypothetice*, seu inspecto naturae ordine, est impossibile [2]. Iam, quoniam certitudo, quam inductio nobis largitur, nonnisi physica est, liquet, quamvis id, quod legibus naturae opponitur, non sit absolute impossibile, certitudinem tamen, quam per inductionem nobis comparamus, esse perfectam; quia rem *naturaliter* secus evenire non posse omnino certum est.

75. Reliquum est, ut de syllogismi deductivi auctoritate dicamus. Qua in re duae quaestiones, scilicet una de syllogismi *veritate*, altera autem de eius *utilitate* instituendae nobis sunt.

76. Iam in veritate syllogismi deductivi agnoscenda omnes mirifice conspirant [3], quippe quod ipsa sine contradictione negari non potest. Enimvero, cuiuscumque generis sit materia syllogismi, sive necessaria, sive contingens, connexio inter conclusionem, et praemissas semper necessaria sit oportet [4]; siquidem cuiuscumque syllogismi conclusio ex praemissis secundum logicae regulas tum derivari dicitur, cum illa his continetur [5]. Hinc, si quis, praemissarum veritate concessa, veram esse conclusionem negaret, quaestionis veritatem simul assereret, et negaret; quia illam assereret in praemissis, negaret in conclusione. E. g., cum mens ita ratiocinatur: *Omne animal habet vitam sensitivam*; *atqui homo est animal*; *ergo homo habet vitam sensitivam*, ipsa quidem concedit humanam speciem vi sentiendi gaudere, propterea quod perspicit illam genere animalium contineri, ad cuius essentiam vis sentiendi spectat. Quamobrem, si quis concedens haec duo, nempe omne animal vita sensitiva frui, atque hominem esse animalium speciem, aeque ac negaret hominem sentire, idem sane simul poneret, et tolle-

---

[1]) P. 210.

[2]) P. 542-543.

[3]) Sceptici, teste Sexto Empirico (*Op. cit.*, lib. II, c. 14) utilitatem potius, quam veritatem syllogismi deductivi aggressi sunt. Vid. Dan. Huet, *De imbecillitate mentis humanae*, lib. I, c. 12, p. 67 sqq, Amstelod. 1738.

[4]) « Licet, ait s. Thomas, ex praemissis contingentibus non sequatur conclusio necessaria necessitate absoluta, sequitur tamen secundum quod est ibi necessitas *consequentiae*, secundum quod conclusio sequitur ex praemissis »; *In lib. I Post. Anal.*, lect. XIV.

[5]) Cf p. 104.

ret, ob idque in contradictionem impingeret. Audiatur Scotus: « Habita evidentia, vel certitudine de principiis primis, patet quomodo habetur de conclusionibus ex eis propter evidentiam formae syllogisticae, cum certitudo conclusionis tantummodo dependeat ex certitudine principiorum, et ex evidentia illationis [1] ».

77. Quod ad syllogismi utilitatem spectat, sciendum est tum omnes philosophiae peripateticae osores post Van-Helmontium [2], tum omnes Sensistas post Lockium [3] syllogismum pauci fecisse [4]. At syllogismum ad inveniendam veritatem immane quantum utilitatis conferre supremi subsellii philosophis nullo non tempore visum fuit [5]. Et iure quidem optimo. Etenim cognitio, quam per syllogismum nobis comparamus, uti alibi ostendimus, est *deductiva*, quippe quod ratio ex praemissis conclusionem *elicit* [6]. Iam ratio conclusionem ex praemissis elicere non potest, nisi duas exerat actiones, quarum una principiorum, altera conclusionis veritatem cognoscit; quocirca intellectus ratiocinando conclusionem non eodem actu, ac praemissas, sed novo actu, qui illi succedit, cognoscit [7]. Atqui intellectus pluribus actionibus intelligendi plures, distinctasque cognitiones assequitur; quia plurium cognitionum intelligendi distincti termini sunt. Ergo cognitio praemissarum a cognitione conclusionis distinguitur. At, si ita res est, liquet intellectui, quo temporis momento praemissarum veritatem percipit, veritatem conclusionis adhuc latere; unde ipse, cum e cognitione praemissarum ad cognitionem conclusionis progreditur, novam cognitionem adipiscitur. « Quando ex istis universalibus cognitionibus, inquit s. Thomas, mens educitur, ut actu

---

[1]) *Op. cit.*, ibid., Schol., § 8.

[2]) *Logica inutilis*, tract. VIII; *Opp.* p. 27, Lugduni 1667.

[3]) *Op. cit.*, lib. IV, c. 17, § 4-5. Nostras Genuensis (*Logico-critic.*, lib. V, c. 6, p. 318, ed. cit.), quemadmodum in aliis multis, ita hac in re Lockii scrinia compilavit.

[4]) Contemptum syllogismi adeo provexit nuperus I. B. Buchez, ut ipsum non solum sanae philosophiae, sed etiam Christianae Religionis infensissimum esse ausus sit dicere (*Essai d' un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrés*, Introd. p. 35-37; *ibid.*, lib. II, c. 1, § 13, t. I, p. 381-392, Paris 1838). Qui huius sententiae absurditatem perspicere cupit, adeat s. Augustinum, *Contra Cresconium Donatistam* (passim); siquidem Buchez ab illo haeretico errorem suum mutuatus est, qui, ut scribit sanctus Doctor, dialecticam damnavit, *quasi christianae non congruat veritati*; *Op. cit.*, lib. I, c. 13.

[5]) Audiatur prae ceteris Leibnitius: « Forma syllogismi est inter humanae mentis inventiones pulcherrima, atque amplissima, propterea quod ipsa est quaedam species mathematicae universalis non satis extimatae, qua ars infallibilis scientiae continetur »; *Op. cit.*, lib. IV, c. 7.

[6]) Cf p. 99-100.

[7]) Cf ibid., et p. 349.

cognoscat particularia, quae prius in potentia, et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere [1] ». Atque alibi brevius, et luculentius: « Ex universalibus principiis in specialia pervenimus per inquisitionem rationis [2] ». Id sanctus Doctor alibi luculento exemplo declaravit. « Cum enim, inquit, ad conclusionem inferendam duae propositiones requirantur, scilicet maior, et minor, scita propositione maiori, nondum habetur conclusionis cognitio. . . . Ut si demonstraret aliquis, omnis triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, ista cognita, nondum habetur conclusionis cognitio; sed, cum postea accipitur, haec figura in semicirculo descripta est triangulus, statim scit quod habet tres angulos aequales duobus rectis [3] ».

78. Ut haec clariora fiant, illud memoria revocandum est, quod contra Giobertium adnotavimus, mentem, cum praemissas in se cognoscit, conclusionem, quae illis *potentia* continetur, *potentia*, seu *virtute*, non *actu* cognoscere; quia satis non est unum principium altero contineri, ut mens unum videns videat et alterum, sed necesse est, ut aliud alio contineri perspiciat. Atqui mens nonnisi per *officium rationis*, sive ope syllogismi conclusionem praemissis contineri actu cognoscit. Ergo mens ope syllogismi *actu* sibi comparat illam cognitionem, cuius adquirendae virtute dumtaxat pollebat. Iam, si mens, cum ad illud, quod virtute, seu potentia cognoscebat, actu cognoscendum progreditur, novam cognitionem adipiscitur, dubitari non potest, quin syllogismus ad veri cognitionem valde utilis sit [4].

79. Quandoquidem autem natura conclusionis a natura praemissarum pendet, idcirco pro eo, ut diversa est natura praemissarum, diversa cognitionum genera syllogismus nobis suppeditat. Hinc, si ambae praemissae sint veritates rationales, syllogismus nihil nos de rebus externis docet, sed dumtaxat relationes, quae inter mentis nostrae ideas intercedunt, evolvit, atque exponit, quo in opere sinceram, utilemque cognitionem, quemadmodum ex scientiis mathematicis perspicere licet, menti humanae largitur. Sin ambae praemissae sint veritates empiricae, syllogismus vel facta in suas species digerit, puta, cum quoddam corpus esse grave ex eo colligimus, quod omne corpus est grave; vel eorum proprietates nondum sen-

---

[1]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. XI, a. 1 c.

[2]) *Ibid., de Virtut.*, q. I, a. 8 c.

[3]) *In lib. I Poster.*, lect. II. Aquinas, aliique Scholastici ducem s. Augustinum secuti sunt; hic enim aperte edixerat: « Dum per ea, quae conceduntur, atque cognita sunt, ad aliquid incognitum ducimur, recte ista ratiocinatio nominatur »; *De quantit. animae*, c. 27, n. 53. Et brevius: « Nos ratio ad incognitum ducit »; *ibid.*

[4]) Cf p. 349.

sibus exploratas manifestat, e. g., cum hanc aquam qualitate sitim extinguendi pollere pro certo habemus, quod ante, quoties aquam bibimus, ea nobis sitim restinxit. Denique, si altera praemissarum est rationalis, altera empirica, syllogismi utilitas duplici ex capite maxime oritur. 1° Quod in id genus syllogismi mens facta naturae cum principiis rationalibus componens, rerum connexiones, legesque invenit; cuius rei locupletissimum sunt exemplum astronomia, ceteraeque scientiae naturales. 2° Quod ex factis experientia compertis ad rerum, quae experientiae subiici nequeunt, cognitionem adsurgit. Ita, ut omnium gravissimum exemplum afferamus, ab existentia rerum creatarum, quae experientia nobis innotescunt, ope illius enuntiati: *Non datur effectus sine causa*, Dei existentiam colligimus.

ARTICVLVS QVARTVS

De veracitate memoriae

80. Etsi memoria, ut diximus, nihil novi nos doceat; tamen ipsa, quoniam cognitiones ante adeptas revocat, conditio est, sine qua cognitio humana constare non potest. Iam praeteritas cognitiones, quas memoria, cum recte adhibetur, nobis suggerit, re vera olim in nobis extitisse ipsa natura memoriae luculenter commonstrat, adeo ut quisquis memoriam esse per se veracem inficiatur, simul memoriam animo deneget. Enimvero omnes in his duobus consentiunt: 1° quod memoria in vi recognoscendi perceptiones, quas antea habuimus, posita est; 2° quod memoria non aliter nos decipere potest, nisi quod ante mentem sistit perceptiones, quas antea non habuit. Atqui horum unum altero destruitur. Ergo oportet memoriam aut tanquam per se veracem habere, aut animo denegare [1].

81. Atque illud quoque observatu dignum est, nos, quoties aliquid, cuius obliti sumus, recordari conamur, species rerum, quae nobis sese offerunt, respuere, donec illa, quam quaerimus, nobis occurrerit. Hoc enim patefacit nos potestate pollere discernendi perceptiones, quas re ipsa habuimus, ab iis, quae fictitiae sunt. Atqui potestas, qua reale a fictitio discernitur, est verax. Memoria igitur, quae est huiusmodi potestas, verax dicenda est [2].

---

[1]) Hac in argumentatione s. Augustinum secuti sumus. « Meminisse non possumus, ait sanctus Doctor, corporum species, nisi tot, quot sensimus, et quantas sensimus, et sicut sensimus ; ex corporis enim sensu eas in memoriam combibit animus . . . Et tantum (solem) memini, quantum vidi. Si enim maiorem, vel minorem memini, quam vidi, iam non memini quod vidi, et ideo nec memini. Quia vero memini, tantum memini, quantum vidi »; *De Trin.*, lib. XI, c. 8, n. 13.

[2]) Ne pigeat rursus audire s. Augustinum ita disserentem : « Quid, cum

82. Obiic. Nihil frequentius auditur, quam memoria nos decipi. Ergo memoria non est criterium veri.

83. Resp. *Dist. ant.*: eo quod eorum, quae antea cognovimus, saepe obliviscimur, *conc. ant.*; eo quod cognitiones, quas memoria perspicue revocat, re vera non habuimus, *neg. ant. Neg. cons.* Si res diligenter expendatur, facile perspicietur homines huius rei potissimum conqueri, quod nonnisi pauca eorum, quae didicerunt, in mentem revocare possunt; non quod perceptiones novas pro praeteritis accipiunt. Iamvero illud non ex memoriae vitio, sed ex ipsius limitibus oritur, qui in causa sunt, cur non omnium, quae didicimus, recordemur.

84. Inst. Atqui re ipsa homines quandoque putant phantasiae suae figmenta esse imagines factorum, quae olim perceperunt. Ergo.

85. Resp. *Dist. ant.*: hoc evenit penes homines haud sui compotes, *conc. ant.*; apud homines sui compotes, *neg. ant.* Re vera Aristoteles iam animadvertit, illud, quod adversarii nobis obiiciunt, in iis quandoque occurrisse, qui *extasim*, id est, ut explicat s. Thomas [1], *alienationem mentis* pati solent. « Phantasmata enim, interprete eodem sancto Doctore, quae eis de novo occurrunt, existimantur, ac si essent aliquorum prius factorum, ac si memorentur illa, quae numquam viderunt, aut audiverunt [2] ». Iam patet vim facultatum animae non esse ex iis metiendam, quae insanis, sed quae sanis accidunt.

CAPVT SECVNDVM

De externis criteriis veri

ARTICVLVS PRIMVS

De auctoritate humani testimonii

86. Cum aliquid nosmetipsi non cognovimus, sed ex eo dumtaxat pro certo habemus, quod ab aliis narratur, tunc *credere* dicimur [3]. Iam, qui aliquid tamquam a se cognitum alteri significat, *testis*, et actio, qua rem asserit, *testimonium* dicitur. Actio autem, qua testi assentimur, *fides* [4], et ratio, ex qua illi assentimur, sive vis nos ad assensum movendi, qua testis pollet, *auctoritas* audit. Gignitur

---

ipsa memoria perdidit aliquid, sicut fit, cum obliviscimur, et quaerimus, cum recordemur ? Ubi tandem quaerimus, nisi in ipsa memoria ? et ibi si aliud pro alio forte offeratur, respuimus, donec illud occurrat, et cum occurrit, dicimus: hoc est, quod non diceremus, nisi meminissemus »; *Conf.*, lib. X, c. 19, n. 28.

[1]) *In Arist. De Mem. et Rem.*, lect. III. — [2]) *Ibid.*

[3]) « In iis, inquit s. Augustinus, quae vidimus, vel videmus, nos ipsi testes sumus; in his autem, quae credimus, aliis testibus movemur ad fidem »; *Lib. ad Paulin., de vid. Deo*, c. 1, n. 8. — [4]) Cf p. 172-173.

autem, auctoritas alicuius testis ex eius *scientia* et *probitate*; nam tum testi fides adiungitur, cum ipsum et veritatem assecutum esse, et vera loqui iure existimatur. Insuper auctoritas, ut iam adnotavimus [1], aut Divina, aut humana est, eaque cum circa *dogmata*, tum circa *facta* versari potest.

87. De auctoritate Divina impium est disputare, quia, cum Deus ex essentia sua sit verax, immo ipsa Veritas, Eum vel decipi, vel decipere quemquam repugnat quam maxime; unde quaecumque Deus revelat, certitudine absolute metaphysica gaudent [2]. De auctoritate autem humana, quae dogmata complectitur, in calce huius capitis sermo nobis occurret. Quamobrem de auctoritate humana, prout circa facta versatur, hic dumtaxat disserendum nobis est.

88. Quanti momenti sit vim huius criterii statuere, ac vindicare, illud maxime demonstrat, quod, eo sublato, multa nos laterent, quae ad Catholicae Religionis divinitatem cognoscendam necessaria sunt; siquidem, uti animadvertit s. Augustinus [3], Christus ipsam in quibusdam factis publicis fundavit, puta in existentia miraculorum, in martyrum constantia, aliisque, quae certa nobis nonnisi ex aliorum auctoritate esse possunt [4]. Quin immo nisi hominum testimoniis fidem adhibeamus, nullo possumus societatis vinculo contineri; namque ipsi parentes nostri, ne dicam multa alia, ad societatem necessaria, nobis haud innotescerent. « Multa, ait idem sanctus Doctor, possunt afferri, quibus ostendatur nihil omnino humanae societatis incolume remanere, si nihil credere statuerimus, quod non possumus tenere perceptum [5] ». Ad haec, scientiae naturales, quippe quae inductionum auxilio indigent, existere neutiquam possent, cum quisquis ex se nequeat plerumque tot facta naturae experiri, quot ad *sufficientem* enumerationem requiruntur. Idem tenendum est de plerisque moralibus disciplinis, quarum pleraeque testimoniorum humanorum cognitione aut necessario indigent, aut plerumque iuvantur. Itaque si non alia facta pro certis habere nobis liceret, quam quae sensibus nostris obiiciuntur, multa nos laterent, quae cum ad vitae institutionem, tum ad scientias physicas et morales, tum maxime ad veritatem Religionis cognoscendam necessaria sunt.

---

[1]) Pp. cit.

[2]) Cf p. 543-544. Idem de Catholicae Ecclesiae auctoritate dicendum est. Deus enim ipsam suae revelationis custodem, et magistram constituit, ingiterque ei assistit; quapropter, si in his, quae ad fidem, moresque pertinent, vel erraret, vel deciperet, ipse Deus falli, aut fallere dicendus esset.

[3]) *De util. credendi*, c. 16, n. 34 sqq.

[4]) Hinc factum est, ut nullo non tempore hostes Religionis Christianae vim auctoritatis impugnare pro viribus conati sint.

[5]) *De util. credendi*, c. 12, n. 26, et 27; cf *De ord.*, lib. II, c. 9, n. 26.

89. Iam testes, qui factum narrant, vel *oculati*, vel *auriti* sunt, prout illud vel oculis suis usurparunt, vel ab aliis acceperunt. Rursus, si factum, quod narrant, eo tempore accidit, quo ipsi vivebant, *aequales*, sive *coaevi*; sin multis post annis, *recentes* audiunt. Media autem, per quae testimonium hominum ad posteros transmittitur, sunt *Traditio*, et *Historia*. Traditio est facti narratio, quae per testium non interruptam seriem ad nos usque ore transmissa est; atque historia est narratio factorum, quae scriptis continetur. Hisce duobus instrumentis addi potest aliud, nempe *Monumenta*, quae sunt quaedam signa publica, ad alicuius praeclare acti memoriam perpetuandam destinata.

90. His praeiactis, humanum testimonium 1° in se ipso, 2° quod ad media spectat, quibus ad posteros transmittitur, expendemus. A primo controversiae capite exordientibus haec statuenda esse nobis videntur.

Plurimi testes oculati, qui factum quoddam simplex, publicum, et illustre concorditer narrant, fidem prorsus merentur. Id contra Lockium [1], Genuensem [2], Bonnetum [3], Laplaceum [4] aliosque, qui ex testimonio humano maiorem, vel minorem probabilitatem, nunquam veram certitudinem progigni autumant, luculenter demonstratur hoc modo: In comperto apud omnes est ad fidem cuidam testimonio conciliandam duo expostulari, nempe ut testes neque decipiantur, neque mentiantur. Atqui plurimi testes circa factum quoddam simplex, et illustre decipi nequeunt; decipere autem alios nec volunt, nec possunt. Ergo plurimi testes, cum factum simplex, et magni momenti narrant, omnem fidem merentur.

91. Prima assumptionis pars ex eo probatur, quod plurimi circa idem factum sensile deciperentur, si eodem organorum sensoriorum vitio laborarent, vel eumdem defectum attentionis paterentur. Iam neutrum evenire potest. Non primum. Nam defectus naturales sunt *per accidens*, id est, praeter *intentionem naturae*; id autem quod est *per accidens*, in plurimis inveniri non potest [5]. Non alterum. Si enim factum est simplex, sive minutorum adiunctorum expers, valde intento animo ad illud perspiciendum opus non est; sin grave, et illustre, nihil certe est, cur plurimos testes nullam ad ipsum observandum attentionem adhibuisse suspicemur.

92. Altera pars tum ex parte testium, tum ex parte eorum, qui factum audiunt, evincitur. Ex parte quidem testium. Namque ho-

---

1) *Op. cit.*, lib. IV, c. 15, § 4.
2) *Artis log. crit.*, lib. IV, c. 2, ed. cit.
3) *Recherches* etc., p. 473, ed. cit.
4) *Essai phil. sur les probabilités*, ed. 3, p. 129, Paris 1816.
5) Cf s. Thom., *Cont. Gent.* lib. II, c. 34.

mines natura ita comparati sunt, ut veritatem diligant; quocirca, nisi a perturbatis animi motibus abripiantur, ad mendacium minime adduci patiuntur. Iam fieri nequit, ut plurimi homines eisdem effraenibus cupiditatibus mancipentur, ideoque in idem mendacium conspirent; cupiditates enim, cum multae, et diversae sint, utpote quae a diversa indole, diversisque moribus hominum oriuntur, discordes homines faciunt, solaque veritas, quae una necessario est, eos ad consensionem adducere potest[1]. Ex parte autem eorum, qui factum audiunt; siquidem, cum factum sit magni momenti, homines, nisi facti veritatem expendant, ipsi fidem non adhibent, et quoties factum est publicum, fraus, si qua sit, facile deprehendi potest. Quapropter testes mentiri non potuisse pro certo habendum est; nemo enim adeo insanus est, ut, cum praevidet mendacium detectum iri, mentiatur. Neque dicas exceptioni in legibus, quae mores hominum gubernant, ex abusu eorum libertatis locum esse posse. Etenim, etsi huiusmodi exceptio absolute possibilis sit, tamen, cum nullam, ob quam fiat, rationem extare nobis constat, ipsam reipsa factam non esse certi sumus; experientia enim compertum est, homines, utut liberos, in sua agendi ratione, quasdam naturales normas sequi, ab eisque haud abscedere, nisi a pravis affectibus praepediantur.

93. Ex qua argumentatione colligitur auctoritatem plurimorum testium, qui factum quoddam simplex, magni momenti, et publicum narrant, semper certitudinem nobis largiri; quia cum de eorum communi errore, et in decipiendo consensione nulla ratio reddi possit, numquam de ipsorum scientia, et probitate dubitare nobis licet. Quod si illi testes facta narrent, quae receptis vulgi opinionibus obsistunt, pro eorumque veritate contumelias, dedecus, cruciatus, ipsamque mortem libenter perferant, gravissimum illorum testimonio pondus profecto accedit[2]. Hac sane de causa facta, quae in Christia-

---

[1]) Ex hac ratione Gerdil (*Saggio d'istruz. teolog.*; *Della storia umana*, p. 93, Roma 1776); Bergier (*Traitè hist. et dogm. de la vrai religion*; *Dissert. sur les diff. espèces de certitude*, § 2, art. 3, p. 518 sqq, Paris 1780); Frayssinous (*Conferenze su la Religione*, trad., t. II, p. 138, Palermo 1831), aliique certitudinem moralem interdum vi metaphysica gaudere docuerunt; quia, cum homines ingenio, opinionibus, moribus dissidentes nequeant in idem mendacium conspirare, illorum consensio esset effectus sine causa, quod metaphysice impossibile est.

[2]) Si haec adiuncta maximum certitudini pondus addunt, ipsa, secus ac abbatî De Prades (In *Encycloped.*, art. *Certitude*), aliisque visum est, ad certitudinem gignendam minime expostulantur. Namque ad assequendam certitudinem necesse non est, ut cognoscamus multa existere, ob quae testes factum, quod narrant, corrumpere non potuerunt; sed satis est cognoscere, nihil esse, quod eos ad fallendum inducere valeat, quippe quod cum homines, ut

nae Religionis fundatione contigerunt, ea morali certitudine gaudent, qua nulla maior excogitari potest.

94. At vero assentiendum non est abbati De Prades [1], Auctori *Instit. Lugd.* [2], De la Luzerne [3], aliisque, qui ex sola auctoritate plurium testium, et de unis factis simplicibus, et illustribus certitudinem obtineri posse volunt. In primis unius testimonium, si non semper, haud raro certam cognitionem parit. Et sane, haud raro certi sumus unicum testem deceptum non esse in facti observatione; puta cum testis factum narrat, quod in sensus facile incurrit, cuiusque vel sua, vel suorum valde interest. Item haud raro certi sumus unicum testem mentiri noluisse; puta cum testis probitate adeo spectata est, ut nulla de illa dubitatio animo obversari queat, vel cum testis rem narrat coram eis, qui eventui adfuere, et quorum maxime intererat mendacium coarguere. Itaque de scientia, et probitate unius testis haud raro constare nobis potest; quare, cum ab huiusmodi qualitatibus testis vis auctoritatis pendeat, etiam unum testem haud raro certitudinem gignere pro certo habendum est.

95. Praeterea de ipsis factis non simplicibus, et parvi momenti certitudo saepe existere potest. Enimvero etiam facta huiusmodi non raro testes habent, de quorum scientia, et probitate ne minima quidem suspicio existit; puta si adiuncta facti eiusmodi sunt, ut facile observari queant, aut si nihil fuisse perspicimus, quod testes ad ea facta fingenda, aut corrumpenda induxerit, aliaque id genus plurima.

96. Denique, ut iam monuimus, recentes increduli, inter quos Rousseavius [4], Diderotus [5], Humius [6], Laplaceus [7], Lacroixius [8], et omnium audacissimus Straussius [9], in vi auctoritatis impugnanda toti fuerunt, ut testimonium factorum supernaturalium aut nulla, aut

---

iam monuimus, naturali veri amore teneantur, veritatem non deserunt, neque corrumpunt, nisi quidquam sit, quod ad fallendum eos movet.

[1]) Loc. cit.

[2]) *Logic.*, Dissert, II, sect. III, p. 99 sqq, Bassani 1791.

[3]) *Dissert. sur la religion*, art. 2, p. 23, et p. 73, et 74.

[4]) Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, lett. III; *Oeuvr.* t. XII, p. 93 sqq.

[5]) Diderot, *Penseés phil.*, n. 56; *Oeuvr.*, t. II, p. 100, Londres 1773.

[6]) *Essais* etc., Ess. X; *Opp.* vol. II, p. 11 sqq, ed. cit.

[7]) *Op. cit.*, ibid., p. 129, 132, 139.

[8]) La Croix, *Traité élémentaire du Calcul des probabilités*, n. 139, 3e ed., Paris 1833.

[9]) Quae Frid. Strauss ad hanc rem effutivit, egregie confutata sunt a Barth. d'Avanzo, (nunc Episcopo Calvensi et Theanensi, nec non S. R. E. Cardinali) in Ephem. *La Scienza e la Fede*, voll. V, VII, et VIII (*Strauss, o vero Il sistema mitico* etc.). Napoli 1843-44, atque a nobis quoque paucis excussa in iisdem *Ephem.*, vol. XX, p. 557 sqq, Napoli 1850.

minima fide dignum esse demonstrarent. At ipsos turpissime decipi res adeo manifesta est, ut fere demonstrationis non egeat. Namque ad testimonii de facto supernaturali, non secus ac de naturali, veritatem certo assequendam oportet, ut nobis constet testes non esse nec deceptores, nec deceptos. Atqui haec duo explorata nobis esse possunt. Ergo nihil est, cur factorum supernaturalium testimonium reiiciatur. Re quidem vera, quod ad primum spectat, ea ipsa momenta, quibus veracitas testium in facti naturalis narratione dignoscitur, eos, cum factum supernaturale testantur, mentiri nec posse, nec velle etiam evincunt. Quod ad alterum, testes non esse deceptos certi quoque esse possumus; factum enim supernaturale non minus est sensibus obvium, quam naturale, cum non postulet acutiorem oculorum aciem, ut videatur, neque exquisitiorem tactum, ut contrectetur. E. g., ad videndum hominem viventem, postquam a mortuis exsuscitatus est, non requiritur acutior visio, quam quae ad eum videndum vivum, antequam mortuus esset. Nihil aliud re ipsa exposcitur ad mortui exsuscitationem agnoscendam, quam vivum inter, et mortuum discrimen agnoscere. Iam, cum haec cognitio naturalis sit, cognitio miraculorum homini naturalis quoque esse debet [1]. Et sane maior difficultas miraculi non pertinet ad eius cognitionem, sed ad eius effectionem; quia in producendis effectibus supernaturalibus opus est eadem virtute infinita, quae res e nihilo produxit. Immo adnotandum est difficilius homines posse decipi in observatione facti supernaturalis, quam naturalis. Spectatores enim, cum in aliquod factum insolens, et mirabile incidunt, principio de illius veritate dubitare solent; deinceps sedulam ipsius inquisitionem instituunt; neque prius ipsi adsensum suum adhibent, quam rem ita se indubitanter habere perspexerint.

97. Postquam testimonium humanum in seipso spectavimus, modo ad vim instrumentorum, per quae ad posteros transmittitur, singillatim expendendam progrediamur.

Quod attinet ad *Traditionem*, praeter Lockium [2], qui vim traditionum paullatim imminui contendit, prout a sui origine recedunt,

---

[1]) Ad rem s. Augustinus: « Qui viderunt viventem Christum, quem viderunt morientem, ipsam tamen resurrectionem, cum fieret, non viderunt, sed etiam certissime crediderunt, videndo, et tangendo virum, quem noverant mortuum »; *Liber ad Paulinam*, seu *Epist.* CXLVII, c. 4, n. 10.

[2]) *Essai* etc., lib. IV, c. 16. Lockium secuti sunt in Anglia Craigius (*Theologiae Christianae principia mathematica*, Londini 1669), et Auctor Anonymus (*Transact. angl.* 1699), atque in Gallia D' Alembert (*Eclairciss. de phil.*, § 4). Eidem opinioni Genuensis etiam imprudenter adstipulatus est in *Artis logico-criticae* lib. IV, c. 2, § 20, ed. cit., eamque *Calculi Probabilitatum* subsidio Laplaceus (*Essais* etc., p. 129), aliique geometrae fulcire adnisi sunt.

earum certitudo a Bayleo [1], a Pouillyo [2], aliisque eius sociis in Gallica *Academia Inscriptionum*, ineunte saeculo XVIII, cum de veritate historiae romanae controversia exarserit, impugnata fuit [3]. Sed revocare in dubium nefas est, quin traditio, quae est *constans*, nempe in qua ab ultima linea traditionali ad caput traditionis facilis regressus patet, et *ampla*, hoc est, in qua singulae lineae multos habent testes, certam factorum notitiam nobis largiatur. Enimvero traditio, quae hisce dotibus exornatur, plurimorum, qui aetate, moribus, ingenio etc. discrepant, concordi testimonio fulcitur; atqui de huiusmodi testimonio, ut paullo ante ostendimus, dubitare nullo modo nobis licet; ergo traditiones amplae, et constantes pro certis omnino habendae sunt [4]. Neque negotium cuique facessat, quod traditio, etsi a testibus oculatis initium sumat, tamen nonnisi per testes auritos usque ad nos transmittitur. Testes enim auriti eadem, ac oculati, fide digni sunt, quippe quod eadem, quae demonstrant testes oculatos nec decipi, nec mentiri, suadent etiam auritos in narratione ab eis excipienda non decipi, in eaque referenda non mentiri [5].

98. Quo autem vis traditionis necessariis dotibus exornatae luculentior fiat, advertendum est 1° errorem, si quis in ipsam irrepere queat, aut in prima linea, sive in capite traditionis, aut in secunda, aut in alia quacumque inveniri oportere ; 2° generationes, ac proinde lineas traditionis non eodem temporis momento evanescere, sed sensim sine sensu sibi succedere; quia senes, viri, iuvenes, pueri eodem tempore vivunt. Quod cum ita sit, error in prima linea initium habere non potuit; auctoritas enim omnium testium oculatorum,

---

[1]) *Dict. hist. et crit.*, passim.

[2]) De Pouilly, *Discours sur l' incertitude de l' histoire* etc., 16 Dec. 1722, inter *Mémoires de littérature*, t. VI.

[3]) Horum sententiam Beaufort tuitus est integro opere, cui hanc adlevit epigraphen: *Sur l' incertitude des cinqs prémiers siècles de l' histoire romaine*, La Haie 1738.

[4]) Ex hoc argumento perspicitur Bayleum, aliosque extra quaestionem vagari, cum traditiones in medium afferunt, quae inter fabulas iure, meritoque recensentur, puta de dynastiis Aegyptiorum, de Gentilium Deorum gestis, de lupa Remi et Romuli. Traditiones enim huiusmodi, quae sapientum, et prudentum calculo numquam probatae fuerunt, neque amplae, neque constantes dici possunt, ideoque ex numero illarum non sunt, quibus certam fidem adhibendam esse asserimus.

[5]) Lockius testes oculatos cum autographo, et auritos cum exemplari comparat; indeque colligit, quemadmodum exemplari non eadem, ac autographo, fides habetur, ita testi aurito non eamdem, ac oculato, fidem esse habendam. At haec Lockii comparatio dispar est, quippe quod exemplaria ab iis conficiuntur, quorum non raro interest autographum corrumpere, neque cum inter paucos res agatur, difficile est de corruptione convenire.

sive coaevorum, qui in ea sunt, falsitatem gignere nequit. Neque per secundum lineae lapsum error invehi potuit; nam si quis dolus in ea serperet, multi ex prima linea, quicum alii secundae vivunt, adversus illam reclamarent, prohiberentque, ne primitiva traditio corrumperetur. Idem de tertia, quarta, aliisque succedaneis dicendum est, cum hae, alia cum alia, commisceantur. Igitur, quoties nullam lineam traditioni refragari, sed potius hanc ab omnibus quavis aetate acceptam esse compertum est, nempe, quoties de constantia, et amplitudine traditionis nobis constat, nulla in ea erroris suspicio occurrere potest [1].

99. Obiic. Deistae, et Rationalistae: Haud possibile est facta per vulgi ora transire, quin corrumpantur; si quidem populus, cum potius imaginationi, quam rationi serviat, novis semper adiunctis ea exornat, iisque variis secundum varietates indolis, aetatis, et coeli, donec ipsa facta omnino immutentur. Ergo.

100. Resp. *Dist. ant.*: si sermo sit de factis levis momenti, *conc. ant.*; sin de factis illustribus, *subd.*: possunt corrumpi levia quaedam adiuncta, *conc. ant.*; ipsa summa factorum, atque adiuncta praecipua, *neg. ant. Neg. cons.* Haud inficias imus facta levis momenti, si diu per vulgi ora advolaverint, valde corrumpi, atque interdum omnino immutari. Nam, cum non omnium attentionem sibi concilient, eorum corruptio sensim sine sensu evenire potest. Sed, si facta sint magni momenti, corruptio locum habere potest, et re ipsa solet in quibusdam levibus adiunctis, sed ipsam summam, et potiora adiuncta illorum afficere nequit. Cum enim corruptio contingere non posset, nisi ex testium conventione, dicendum foret homines duarum saltem generationum in facto corrumpendo concordasse ; quod, ut vidimus, constantiae ordinis moralis repugnat. Diversitas autem adiunctorum facti veritatem non solum non evertit, sed magis, magisque confirmat, cum luculenter demonstret substantiam facti, quam homines diversarum generationum, locorum, studiorumque eamdem, licet diversis adiunctis exornatam, testantur, certissima veritate niti. Ceterum, si ipsa summa facti corrumperetur, tunc factum re ipsa destrueretur; unde traditio ad facti ipsius originem non ascenderet, hoc est, non esset constans, neque idcirco ex iis, quae, ut modo diximus, fidem merentur.

101. Quod attinet ad *monumenta*, praemonendum est nos non in aliis monumentis vim facta probandi agnoscere, quam in iis, quae sunt ipsis factis coaeva [2], et a cuncto populo ad aliquod solemne, et

---

[1]) Cf Bouillier, *Essai phil. sur l' ame des bêtes*, 2 ed., Amster. 1737.

[2]) Hinc Voltaire (*Dict. phil.*, art. *Histoire*, sect. 1, *Des monumens*, p. 252-258) eiusque gregales, cum ex eo, quod pleraque monumenta non sunt factis coaeva, illis omnibus vim probandi facta detrahunt, operam suam abutuntur.

publicum factum [1] posteritati commendandum eriguntur. Iam id genus monumenta certam notitiam factorum vel remotissimae antiquitatis nobis comparant. Ipsa enim factum quoddam eo tempore, quo illa erecta sunt, ab omnibus pro vero habitum fuisse testantur. At dubitandum non est, uti ostendimus, de factis, quae omnes coaevi pro certis habent. Ergo ex monumentis certa cognitio praeteritorum factorum obtineri potest. Et sane nemini sui compoti in mentem venire potest incolas cuiusdam pagi, aut civitatis in eo conspirare potuisse, ut publico documento factum commendarent, cuius falsitas omnibus patesceret, aut, si pauci id aggressi essent, ceteros de illius falsitate siluisse. Afferant adversarii ex historia aliquod huius dementiae exemplum.

102. Restat, ut de auctoritate historiae disseramus. Sextus inter veteres negavit ullam esse historiae certitudinem [2]. In recenti aetate post Agrippam [3], Vayerium [4] Bayleus in cit. *Lexico historico-critico* auctoritatem historiae labefactare saepe conatus est [5]. Ante Bayleum Lockius antiquae historiae vim valde minuerat [6]. Sectatores Lockii, quemadmodum traditionis, ita historiae vim extenuarunt. Historiarum auctoritas circa veterum nationum initia in dubium ab eis maxime revocata fuit, propterea quod putabant prima facta populorum nonnisi ex traditionibus semper incertae naturae ad historicos pervenisse [7]. Exinde orta est recentium Germanorum [8], et Gallo-

---

[1]) Hanc aliam conditionem contra ipsum Voltaireum adnotatam volumus, ne monumenta, quorum vim hic propugnamus, cum iis, quae ipse commemorat, confundantur.

[2]) *Adv. Gram.*, c. 11, sect. 254 sqq.

[3]) *De incertitudine et vanitate scientiarum*, c. 3, Antuerpiae 1533.

[4]) *Du peu de certitude qu' il y a dans l' histoire*; *Oeuvr.* t. XIII, p. 411, 448, Paris 1669.

[5]) Cf prae ceteris art. *Desloges*, not. F, art. *Pericle*, not. H, et art. *Pellison*, not. F.

[6]) *Op. cit.*, ibid., § II, p. 267, 268, ed. cit. De Lockio ait Petit-Radel: « Lockius, omnium maxime, testibus historiae auctoritatem detraxit, quamquam contrarium adseverasset »; *Tableaux comparatifs des synchronismes de l' histoire des temps héroïques de la Grèce*, Disc. prèl., p. 22, Paris 1827.

[7]) Hanc opinionem, quam Vicus noster (*Principii d' una scienza nuova*; *Opp.* ed. G. Ferrari, Milano 1836) proposuit, Voltaireus, non pauci citatae Academiae Parisiensis (cf De Pouilly, *Op. cit.*), aliique lockiani propugnarunt.

[8]) Cf eorum antesignanum Heine, *Apollodori Athen. Bibliotheca*, Praef. ed. prior. ad vol. II, not. a, necnon *Temporum mythicorum memoria a corruptelis nonnullis vindicata*, inter *Commentt. Societ. Gottingae antiq.*, vol. VIII, p. 3 sqq, et *De causis fabularum, sive mythorum veterum physicis*; *Opusc. Acad.*, t. I, p. 189 sqq, Gottingae 1788. Alios scriptores Germaniae, qui vel regulas ad mythos agnoscendos, atque interpretandos tradiderunt, vel iactata mythorum scientia innixi, in huius, aut illius populi prisca historia diruen-

rum [1] sententia, qua cunctarum gentium, et religionum initia mythis, sive fabulis involuta fuisse pertendunt, omniumque populorum antiquissimam historiam evertunt.

103. Verum, si traditione, et monumentis veritas antiquissimorum factorum ad nos usque sarta tecta transmitti potest, id potiori iure de historia tenendum est. Etenim vetus historia, quoniam vel civitatum tabulariis, ceterisque publicis actis, vel aliis id genus instrumentis innititur, eam saltem fidem meretur, quam in hisce instrumentis inesse demonstravimus; immo, ni fallimur, maiorem, quam in traditione, et monumentis, propterea quod difficilius est scripturam, quam traditionem corrumpere, difficiliusque monumenta interpretari, quam scripturam intelligere. Recens autem historia, quamquam unius testis, nempe historici narrationem complectatur, tamen in factis illustribus revera quamplurimos testes illorum nobis exhibet. Nam scriptor historiae recentis ea narrat, quae quamplurimi vel oculis suis hauserunt, vel ab aliis exceperunt, quaeque idcirco plurimos testes aut oculatos, aut auritos habent. Iam credibile non est aut historicum his in rebus mentiri voluisse, in quibus aequales eum mendacii facillime redarguere poterant, aut aequales mendacia illius excepisse, quin ne unus quidem contra ea reclamaret. Itaque historicus posteros decipere non potest, nisi ad fraudem perpetuandam cum ipso tota sua aetas quasi conspiret. Ita, cum Iosue scribit se, suamque gentem solem in diurna revolutione stantem ferme per integrum diem vidisse, atque universa natio Hebraeorum non solum hoc factum non reiicit, sed tamquam verum servat, posterisque mandat, ecquis non videt huius facti veritatem non unius Iosue, sed universae nationis testimonio fulciri ? Idem dictum puta de testimoniis Moysis, atque Apostolorum, necnon omnium historicorum, qui eventus omnibus notos litteris consignarunt. Ex his omnibus luculenter apparet 1° ab. de Prades [2], Card. de la Luzerne [3], aliosque iure asseruisse unius historici narrationem multorum testi-

---

da laborarunt, videsis in nostr. op. *Saggio di Risposte alle Quistioni di scienze profane ne' loro rapporti con la Fede* etc., in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XX, p. 438 sqq, Napoli 1850.

[1]) Praeter Voltaireum (*Diction. phil.*, art. *Histoire*, sect. 2), et Dupuis, *Origine des cultes*, Paris 1722) commemorare licet Michelet (*Histoire de la republique romaine*, Prèf., Bruxelles 1855), et plerosque progressus assertores, uti Leroux (*De l' humanitè, de son principe et de son avenir*, Paris 1840, et *Encycl. nouvel.*, art. *Christianisme*), Reynaud (*Encycl. nouvel.*, art. *Ciel*, et *Théologie*), Lamennais (*Les Èvangiles avec des notes* etc. 2 ed., Paris 1846; de quo opere disseruimus in Ephem. citt., vol. XIII, p. 321 sqq), atque ex eclecticis Jouffroy, *Mèlanges philos.*, p. 430.

[2]) *Op. cit.*, § 67, p. 186, 187, ed. cit.

[3]) *Op. cit.*, ibid.

moniis aequivalere; 2° imprudenter Genuensem [1] unius, aut etiam duorum historicorum narrationi vim certitudinis denegasse; 3° potiora esse momenta, quae unius historici, quam quae unius simplicis testis narrationem certam efficiunt.

104. Praeterea a veritate quam longissime abest cunctarum nationum, et religionum origines mythis obvolutas esse. Etenim primo religionum hebraicae, et christianae origines, quas Rationalistae tenebris circumsepere student, omnino historicae sunt; siquidem, illa etiam, qua gaudent, divina auctoritate sepositi, certum est libris, qui illas narrant, non mythos, sed sinceram historiam contineri. Et sane Moyses ea, quae narravit, partim ipsemet suis oculis usurpavit, partim a senioribus sincere accipere potuit, cum inter ipsum, atque Adamum nonnisi paucae generationes intercessissent. Apostoli vero tum non tradita ab aliis per longam annorum seriem, sed a se oculis aut auribus hausta scripserunt; tum in aetate admodum exculta vixerunt, in qua mythos effingere prorsus impossibile fuit [2]. Secundo, non negamus traditiones circa ethnicarum gentium origines fabulis plerumque contaminari; sed contendimus hasce fabulas eiusmodi non esse, ut veritatem corrumpant praecipuorum factorum, ex quibus imperia, et religiones constituta sunt. Enimvero, etiamsi historici ex sola traditione, id quod omnino negamus [3], origines populorum accepissent, quemadmodum Rationalistae pertendunt; tamen immerito eorum narrationibus fides negaretur, quia traditio, quae necessariis dotibus exornatur, totam fidem meretur. Et sane, ut perbelle ait Freretus, quemadmodum fabellae, quae in historiis de Cyro, Alexandro, Gengniskano, aliisque leguntur, ceteris eventibus eorum fidem non detrahunt; ita fabulae, quibus traditiones de Semiramide, de Theseo, et de Romulo scatent, non prohibent, quin ex constanti,

---

[1]) *Op. cit.*, loc. cit., § 13.

[2]) Cf quae scripsimus in opere *Saggio* etc. in *Ephem.* citt., vol. XX, p. 558 sqq, et in Dissert., *Del razionalismo teologico* etc., in iisdem *Ephem.*, vol. VIII, p. 414 sqq, Napoli 1844.

[3]) Falsum omnino est veterum nationum historicis non aliud, quam ipsarum nationum traditiones, suppeditasse. Nonnulli enim eventa narrant, quorum vel pars ipsi fuerunt, vel ab oculatis, atque auritis acceperunt, uti apud Hebraeos Moyses, Samuel, Nehemias, Esdras; apud Graecos Tucidides, Xenophon, Polybius; apud Romanos Sallustius, et Tacitus; apud Christianos Matthaeus, Lucas, Paulus, ceterique hagiographi. Iis vero, qui praecedentium aetatum historiam scripserunt, in promptu, praeter traditiones, fuerunt civitatum tabularia, templorum acta, privatorum tabulae, regum in regnis genealogiae, praesidumque, et iudicum in rebus publicis series, lapidum, et numismatum inscriptiones, annales nationum, aliaque id genus monumenta. Cf Para, *Theoria entium insensibilium*, tract. II, sect. 4, § 516, ex gall. serm. in lat. vertit F. T., Venetiis 1782.

atque unanimi populorum consensione illam Imperii Assyriorum, hos Athenarum, et Romae auctores habeamus. Certe, non quaelibet traditio pro vera habenda est, quemadmodum non quaelibet historia fidem meretur; sed in utraque ex critices regulis certa ab incertis, veraque a falsis secernere oportet [1]. Itaque concludamus mythicam methodum, quae a Rationalistis in priscis historiis explicandis adhibetur, nullis fundamentis niti, neque aliunde, quam a vatiniano ipsorum odio adversus Christianam Religionem profectam fuisse.

105. Obiic. Bayleus, aliique: Illud exploratum est non paucos eventus, qui pro veris diu habiti sunt, temporis progressu, falsos detectos fuisse. Ergo eventus, quos historiae exhibent, certi non sunt.

106. Resp. *Dist. ant.*: eventus, qui requisitis ad fidem producendam carebant, *conc. ant.*; secus, *neg. ant. Neg. cons.* Nos certe ii non sumus, qui cuncta, quae ab historicis narrantur, facta aeque digna fide esse pugnemus; siquidem in illis legendis ex critices regulis licet nobis vera a falsis, certaque ab incertis secernere. Iam has regulas extare ipsi adversarii fateantur oportet; si enim quorumdam factorum falsitas detecta tandem fuit, oportet regulas esse, quarum ope verae narrationes a falsis secerni queunt, ac proinde licet nobis, illis servatis, factorum praeteritorum certam notitiam assequi. E. g., certam faciet fidem historicus, si eorum, inter quos scribebat, neminem contradixisse constet, cum ipsorum, ne falsitas posteris traduceretur, interfuisset; si etiam post vulgatam historiam integritate, morumque sanctimonia a coaevis, et posteris probatus fuerit; si narrationis veritatem legitima traditio testetur; maxime autem, si ea referat, quae parti suae adversa sunt, vel non gloriam, sed dedecus sibi, suisque comparant, vel praeiudicatis opinionibus obsistunt, vel non commoda, divitiasque, sed paupertatem, persecutiones, aliaque incommoda, immo ipsam mortem afferunt [2].

107. Obiicit praeterea Bayleus: Indubium est illos eventus in fabellis numerare oportere, quos historici adiunctis secum pugnantibus exornant. Atqui non solum facta levis momenti, sed etiam illustria ab historicis varie enarrantur. Ergo historiae etiam circa facta magni momenti fabellis scatent, nullamque idcirco fidem merentur.

108. Resp. *Neg. mai.*; *trans. min.* Et sane, omnino falsus est ille canon a Bayleo statutus, quo nuper Straussius ad mythos in historia invehendos usus est [3]. Namque principio diversitas adiunctorum,

---

[1]) Cf *Mèmoires de l' Acad. des Inscript.*, t. IV, p. 151-158.

[2]) Haec omnia, liceat nobis id raptim adnotare, in historicis hebraicae, et Christianae Religionis cumulatissime inveniuntur.

[3]) Vid. hunc canonem Straussii apud Barthol. Can. d' Avanzo (nunc Emum Card. S. R. E. et Episc. *Calven. et Thean.*) in *Ephem.* cit., *La Scienza e La Fede*, vol. VIII, p. 36, 55, Napoli 1844.

quibus aliquis eventus a pluribus historicis narratur, dum argui t adiuncta illa non esse certa, veritatem ipsius eventus non solum non destruit, sed magis magisque confirmat; siquidem luculenter demonstrat eos in eventus illius narratione minime inter sese convenisse. Porro eventus, qui a pluribus historicis sine ulla conventione eodem modo describuntur, totam humanam fidem merentur; nam, aiente s. Chrysostomo, « multiformis et confusa res est error, veritas autem una [1] ». Iam nos non omnibus narrationis historicae partibus certitudinem concedimus, sed iis, in quibus omnes historici concordes sunt; ceteris vero dumtaxat maiorem, aut minorem probabilitatem. Dissentire autem solent historici circa consilia, fines, causas, aliaque id genus adiuncta, et perraro circa substantiam eventuum. Praeterea, si allatus criticae canon obtineret, necesse foret haud paucos certissimos eventus in dubium revocare. Enimvero Mussardus ostendit, ex canone Straussii dubitandum esse de morte Caroli Temerarii [2]; idemque de historica existentia Lutheri Frid. Wurm [3]; et de Napoleone quidam Anonymus [4] praestitere. Ante eos Zanderus demonstraverat, narrationes Polybii et Livii de transitu Annibalis per Alpes adeo discordes esse, ut eruditi in illis componendis frustra insudaverint [5]. Immo, quod valde facetum est, Reirselinghus adiecit, ipsam *Vitam I. Christi* a Straussio elucubratam ex eius critice incertam esse, cum de illo opere multa sibi contradicentia ab Ephemeridum scriptoribus venditentur [6]. Quod spectat ad minorem, nequit in universum concedi historicos in factorum illustrium adiunctis referendis semper dissentire. Nam, exempli loco, narrationes vitae I. Christi a quatuor Evangelistis exaratae, contra quas post antiquos, recentesque deistas Straussius debacchatus est, ne in uno quidem adiuncto vere secum pugnant, quemadmodum ab innumeris Christianae Religionis defensoribus demonstratum est [7].

109. Obiic. Rationalistae: Negari non potest illos, qui originem

---

1) *In Epist. ad Rom.*, Hom. III, n. 2.

2) *Examen critique du système de Strauss*, part. 2, c. 3, § 2, p. 101, Gènève 1839.

3) *Vita Lutheri ad examen criticum revocata* (germ.), Mexici 1836.

4) *Vita Napoleonis examini critico subiecta* (germ.), vers. ex angl. a R., Lipsiae 1836. Alois. Peisse scribit opellam anglam exaratam esse a Recaredo Wathely contra pyrrhonismum historicum Humii, apud Hamiltonum, *Op. cit.*, p. 194, not. 2, ed. cit.

5) Apud Chassay, *Le De, Strauss et ses adversaires parodistes en Allemagne*, in Ephem. *Annales de phil. chrètien.*, 3 ser., t. XII, p. 87-89, Paris 1845.

6) *Vita I. C. a Straussio exarata est fabula romanensis saec. XIX* (germ.) in *Ephem. litt.* Menzelii, n. 76, non. Augusti 1836.

7) Vid. laud. Em. Card. Barth. d' Avanzo, in *Ephem.* cit. vol. VIII, p. 55, et nostrum Specimen in eisdem Ephem., vol. XX, p. 571, 572.

*

populorum, et religionum describunt, facta quaedam narrare, quae, nisi mythorum ope explicentur, aniles, putidasque fabellas exhibent, cuiusmodi sunt pro historia Romana Remus, et Romulus a lupa lactati, et cotis ab Accio Naevio novacula secta, de quibus Livius, et Tullius mentionem faciunt. Ergo origines populorum, et religionum, quae in historiis exhibentur, non historicae, sed mythicae sunt.

110. Resp. *Dist. ant.*: ita ut penes omnes historicos illud occurrat, *neg. ant.*; penes aliquos, *subd.*; et tunc vera a falsis sunt secernenda, *conc. ant.*; omnia pro falsis sunt habenda, *neg. ant. Neg. cons.* In primis non omnes origines populorum, et religionum mythis obscurantur; namque, ceteris omissis, origines gentis hebraeae, religionumque hebraeae, et christianae nullis mythis commaculari, atque omnino historicas esse iamdiu doctissimi viri luculentissime demonstrarunt. Praeterea fabulae, quas aliquando vulgus, atque ex hoc historici originibus populorum admiscere solent, huiusmodi non sunt, ut ipsarum originum veritatem destruant; sed tantum nos cogunt, criticae artis subsidio, illas a veris eventibus discriminare. Ita, quidquid sit de lupa, quae Remum, et Romulum lactavit, non inde falsum efficitur illos romanae urbis primos auctores fuisse [1].

ARTICVLVS SECVNDVS

De Scepticismo vulgari

111. Quandoquidem singulis instrumentis, quibus certam veritatum notitiam assequi possumus, vim, auctoritatemque suam vindicavimus, propositi nostri ratio expostulat, ut in praesentia universam *scepticismi* rationem spectemus, diligentique examini subiiciamus.

Triplex est, ut in praecedentis capitis primo articulo diximus, scepticismi genus, *vulgare* nempe, *mysticum*, et *criticum*. Ad scepticismum vulgarem quod attinet, iuvat in primis eius originem exponere [2]. Postquam philosophia, profligatis per Socratem Sophistis [3], copiosius, perfectiusque tractari coepit, ipsa ad beatitatis a-

---

[1]) Multa, eaque valde egregia hac de re invenies apud Ioan. Henr. Pareau, *De mythica sacri Codicis interpretatione*, ed. 2, Traiecti ad Rhenum 1824.

[2]) Hanc de Scepticismo historiam fuse persecuti sumus in citt. nostris *Institutionibus Log.*, Pars altera, c. 32, p. 320-342—de quo opere legesis in not. 2 p. 515 voluminis huius.

[3]) Quinam Sophistae fuerint, diximus in *Logic.*, p. 2, c. I, art. 1, p. 126. Iam, etsi Sophistae scepticismum haud profiterentur, tamen ipsi suis cavillationibus omnia incerta efficiebant. Quin etiam non defuerunt, eorum aetate, qui illum, teste Sexto Empirico (*Adv. Phys.* lib. I, sect. 52-54), aperte tuerentur.

deptionem semper spectavit [1]. At, quoniam Socrates potius philosophandi methodum, et finem, quam aliquam philosophiam tradidit, factum est, ut, qui ei successerunt philosophi, Plato, Aristoteles, Epicurus, aliique, dum Socratem ducem sequi gloriabantur, in multas, secumque pugnantes opiniones distraherentur. Iam haec opinionum dissidia cum beatitudinis humanae consecutione, quam Socrates finem philosophiae esse praedicaverat, componi non posse Pyrrhoni visum fuit. Quare ipse putavit hominem, si felix esse velit, ita se gerere debere, ut res ex ea parte dumtaxat consideret, quatenus ab ipsis afficitur, sed nihil de illarum naturis definiat; itemque nihil de boni, et mali notionibus decernat, sed vel ex naturae impulsu, vel ex legum praescriptionibus vitam moderetur. Hinc in omnibus tum iis, quae ad scientias speculativas, tum iis, quae ad practicas [2] spectant, assensum cohibendum esse duxit; idque ut evinceret, decem modos definivit, qui τροποι τῆς ἐποχῆς *modi retentionis* assensus, dicti sunt, propterea quod ex his assensionem de rebus retinendam esse colligebat [3]. Hi modi, ut Sextus Empiricus observavit [4], huc redeunt, nos non posse cognoscere res, quales sunt in seipsis, sed quales ad nos referuntur. Quapropter Sceptici statuebant nos cognoscere solas apparentias rerum, φαινομενα, sed res ipsas, νουμενα, sive naturas ignorare, nihilque de his definire posse [5]; siquidem intellectui, ad quem naturas rerum definire spectat, pares, et contrariae utrinque rationes circa illas occurrunt [6]. Inde patet

---

[1]) S. Augustinus de vetusta philosophia disserens scribit: « . . . propter quam; unam (*beatam vitam*) omnium philosophorum invigilasse ac laborasse videtur industria » (*De Civit. Dei*, lib. VIII, c. 3); atque alibi: « . . . quae (*phil.*) se docere profitetur aliquid, unde fiant homines beati »; *Op. cit.*, lib. XVIII, c. 39 cf lib. VIII, c. 9, et lib. XIX, c. 1.

[2]) Laert., lib. IX, segm. 101, et Sext. Emp., *Hyp. Pyrrh.*, lib. III, c. 22, 24. Oppido igitur falsus est Tennemannus (*Manuel d' hist. de la phil.*, trad. Cousin, § 24, t. I, p. 154, 155), cum scripsit Pyrrhonem dubitationem intra unius rationis theoreticae fines continuisse, quasi Kantio praelusisset, de quo paulo post.

[3]) Cf Sext. Emp., *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. 14, sect. 36-163. Illud autem omissum nolumus, Pyrrhonem nihil scriptum reliquisse, sed fortasse Stilponem omnia momenta rationum, quae Pyrrho, magister eius, ad retinendum assensum excogitaverat, in decem modos distribuisse, totamque scepticismi rationem explicasse. Cf quae de hac re scripsimus in op. *I principali sistemi di filosofia* etc., ed. 2, c. 1, § 2, p. 21, not. [1]).

[4]) *Op. cit.*, sect. 38, et 39.

[5]) Sext. Emp., *Op. cit.*, c. X, sect. 19, et 20.

[6]) Sext. Emp., *Op. cit.*, c. X, sect. 19, et 20, et c. II, sect. 22. Hinc sceptica disciplina cum decretis Heracliti, Democriti, Cyrenaeorum, Protagorae omnino confundenda non est, quemadmodum a quibusdam historicis factitatum est. Namque Heraclitus non docuit contraria circa idem dumtaxat appa-

principium scepticae disciplinae esse *aequipollentiam rationum* [1], sive quod ad idem redit, *pugnam rationum* [2], quippe quod *omni rationi ratio aequalis momenti adversatur* [3]; ex aequipollentia rationum oriri *assensus retentionem* [4]; ex assensus retentione autem *imperturbatum animi statum* circa res *opinabiles*, et *affectuum moderationem in necessariis* [5]. Hinc scepticae disciplinae principium erat *pugna rationum*, sive, ut graeca voce utamur, *antilogia*; finis, *imperturbatus status animi*, sive *ataraxia*; medium, quo ad ataraxiam pervenitur, *retentio assensus*, seu *epoche* [6].

112. Novum autem scepticismi genus in Platonis Academia apparuit, auctoribus Arcesilao, qui novae, et Carneade, qui tertiae Academiae institutor fuit. Quamvis enim Academica disciplina cum Sceptica in *epoche*, sive assensus retentione consentiret, tamen duobus capitibus ab hac dissidebat. Enimvero 1° Academici aiebant nihil unquam a mente humana comprehendi posse; Sceptici non desperabant fore, ut aliquid ab ea comprehenderetur. 2° Hi contendebant omnes perceptiones aeque impares esse ad fidem obtinendam; illi pugnabant alias esse probabiles, alias non probabiles, quin etiam probabilium statuebant diversa genera [7].

113. Ex posterioribus Pyrrhoniis praecipue commemorandi sunt Aenesidemus, et Agrippa. Ille quidem, quia multis cavillationibus

---

rere, sed revera existere. Democritus putabat res, cum varie hominibus appareant, nihil esse eorum, quae apparent, puta mel neque dulce, neque amarum; Sceptici vero, quid eae reapse sint, sese ignorare profitebantur, e. g., utrum mel sit utrumque, an neutrum; Cyrenaei, quamquam aeque ac Sceptici in solis affectionibus animi notam veri ponerent, tamen ab his dissidebant, quod non cohiberent assensum de natura rerum, sed hanc incomprehensibilem dicerent, et finem in voluptate, non vero in imperturbato animi statu collocarent. Protagoras vero pro re certa sumit materiam fluxilem esse, in eaque omnium apparentium rationes positas esse, cum Sceptici haec pro incertis haberent. Vid. Sext. Emp., lib. I, c. 29-33.

1) Ἰσοσθένεια τῶν λογῶν; Laert., lib. IX, segm. 76, et 101.

2) Ἀντιλογία, Laert., lib. IX, segm. 61.

3) Ἐποχή, Sext. Emp., *Op. cit.*, lib. I, c. VI, sect. 12.

4) *Ibid.*, c. XXII, sect. 196.

5) Ἀταραξία, et μετριοπάθεια, *ibid.*, c. XII, sect. 23, c. XXVII, sect. 205, c. LIII, sect. 232.

6) LL. cit.

7) Ex quo altero discrimine duo consequuntur: 1° Quod Academici, secus ac Sceptici, qui nihil interesse inter bonum, et malum rebantur, sibi persuadebant verisimilius esse id, quod dicebant bonum, bonum esse, quam malum itemque de malo. 2° Quod Academici probabili, tamquam regula, in vita agenda utebantur; Sceptici vero leges, et consuetudines, et naturales affectiones secuti, sine ulla opinatione vivebant. Cf Sext. Emp., *Hypot. Pyrrh.*, lib. I, c. XXXIII, sect. 226-231.

principium causalitatis, scilicet principium, quo ab existentia effectus existentia causae arguitur, impugnavit [1], quin immo ipsam notionem causae absurdam esse stabilire studuit [2]; hic autem, quia assensus retentionem ex eo maxime insinuavit, quod nullam demonstrationem confici posse arbitratus est [3].

114. Non pauci ex ultimis Scepticis ab illis sectis Medicorum prodiere, qui *Methodici*, et *Empirici* dicti sunt, propterea quod *Rationalium* scita aspernantes, in morbis curandis investigationem causarum abditarum negligebant, atque observationi factorum dumtaxat vacabant. Inter Empiricos Sextus, ob id Empiricus appellatus, magnum sibi nomen comparavit, non quod aliquid novi attulit, sed quod libris suis cunctas Scepticorum cavillationes complexus est [4].

115. At, postquam Religio Christiana graecanicam sapientiam devicit, humanasque scientias saluberrimo suo imperio subiecit, pyrrhonismus caput extollere non amplius ausus est. Re vera in tota historia mediae aetatis, ni fallimur, non fuere, qui Scepticos se esse profiterentur, si quosdam Arabes Christianae Religionis hostes exceperis [5].

116. Postquam vero humanae scientiae, ob Lutheri defectionem, Divinae Revelationis tutelam deseruerunt, pyrrhonismus rursus in scenam prodivit. Prae reliquis commemorandi sunt Michaël Montanus [6], Franciscus Sanctius [7], Foucherius [8], aliique.

117. Denique inter recentes Scepticos, missis Sensistis, quorum nonnulli philosophiam dubitationis amplexati sunt [9], infaustum sibi nomen compararunt Petrus Bayleus, et David Humius. Nam Bayleus in suo *Lexico historico-critico* omnia, quotquot sunt, rationis decreta, Religionis Catholicae dogmata, gravioraque historiae eventa qua cavillationibus, qua dubitationibus convellere conatus est; atque Humius, sublatis notionibus substantiae, et causae, quae sunt po-

---

[1]) Sext. Emp., *ibid.*, lib. II, passim; *Adv. Log.*, lib. II, passim.

[2]) *Ibid.*, lib. III, c. III, sect. 25, et 26; *Adv. Log.*, lib. II, sect. 453, et 454.

[3]) Idem, *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. XV, sect. 164-167.

[4]) Eius extant *Institutiones Pyrrhoniae*, in quibus universae disciplinae scepticae rationem exposuit, atque *Adversus Mathematicos* libri XI, qui ad singulas scientias evertendas spectant.

[5]) Horum antesignanus fuit Algazel in sua *Destructione philosophorum* apud Averroem, *Opp.*, t. X, Venetiis 1560.

[6]) Mich. Montaigne, *Essais*, lib II, c. 12, lib. III, c. 8, 13, Bordeaux 1650.

[7]) Sanchez, *De multum nobili et prima universali scientia, qua nihil scitur*, Praef., p. 5, 6, 16, et 41, Lugduni 1662.

[8]) Foucher, *Lettre par un Academicien*, Paris 1675; *Apologie des Academiciens*, part. I, art. 1-5, part. II-IV, passim, Paris 1687.

[9]) Scepticismus, ut diximus (p. 447), ex sensismo naturaliter oritur.

tissima humanae scientiae fundamenta, totam ipsam scientiam sustulit [1].

118. Refutaturis scepticam philosophiam, quam Lactantius [2] *novam non philosophandi philosophiam* iure, meritoque dixit, illud in primis admonendum nobis est veritatem scientiae non posse defendi adversus Scepticos demonstratione *directa*, quia nulla directa demonstratio confici potest contra illos, qui nullum effatum ex se perspicuum, hoc est, nullum principium admittunt [3]; sed dumtaxat demonstratione *indirecta*, nimirum ea refellendo, quae a Scepticis disputantur [4]. Quae quidem demonstratio non parvae quidem utilitatis est; si enim ostensum fuerit infirmas, immo nullius ponderis esse rationes universae scepticae disciplinae, ostensum una erit nihil omnino esse, cur criteria veri, quibus certitudo humanae scientiae innititur, reiiciantur. Aggrediamur igitur hac via disciplinae scepticae fundamenta disiicere [5].

119. Atque in primis mente recolendum est Pyrrhonios non dubitasse, quin essent, a rebusque obiectis afficerentur; et, quamquam de rerum naturis nihil explorati sibi esse profiterentur, de existentia apparentiarum, sive phaenomenorum certos fuisse. Iamvero liceat nobis ab eis sciscitari, cur conscientiae, quae nos esse, atque a rebus affici testatur, fides adiungenda sit, sensibus vero externis, atque intellectui detrahenda? Nulla profecto ratio est, ob quam uni instrumento cognoscendi credendum sit, reliquis non item; quapropter, si dubitare oporteret de reali existentia rerum, quas sensus nobis manifestant, et de veritate intelligibilium, quae intellectu cognoscimus, pari ratione dubitandum cuique foret de reali existentia

---

[1]) Vid. *Tractatum de nat. hum.* etc., ed. cit. Humio praelusit Glanwillus, qui *pronuntiatum causalitatis* fere illis ipsis argumentis impugnavit, quorum auctorem Humium vulgo faciunt; *Scepsis scientifica adversus dogmaticorum vanitates* (angl.), Lond. 1665.

[2]) *Divin. Instit.*, lib. III, c. 6.

[3]) « Omnis ratio et demonstratio, inquit s. Thomas, hoc modo procedit, scilicet concedendo, et exquirendo rationem alicuius dicti. Sed illi, qui nihil concedunt, interimunt disputationem, et omnem argumentativam rationem. Unde ad eos non potest haberi sententia ratiocinationis, per quam a suo errore tollantur »; *In Met. Arist.*, lib. XI, lect. VI. Cf Clem. Alex., *Strom.*, lib. VIII, c. 3 et 4.

[4]) « Si adversarius, subdit idem sanctus Doctor, nihil concedit, non potest cum eo (metaphysicus) disputare, potest tamen solvere rationes ipsius »; I, q. I, a. 8 c. Cf p. 572, not. 2.

[5]) Hanc methodum commendat inter recentes scepticismi eversores Petrus de Villemandy, qui scepticos refellendos esse edixit *ex propriis eorum principiis non modo concessis, sed etiam invicte assertis.* Vid. *Scepticismus debellatus*, c. VII, p. 39 sqq, Lugd. Bat. 1697.

suipsius, et sensilium apparentiarum. Quod vero attinet ad sensus, agnoscebant Pyrrhonii apparentias sensiles a rebus externis in animo produci; sed contendebant ex apparentiis rerum non posse cognosci, quid sint ipsae res, si quidem haud possibile est nos cognoscere, utrum res tales sint, quales nobis videntur. At, si res vere animum afficiunt, 1° dubitandum non est de reali existentia rerum, quippe quae non possent animum afficere, nisi essent; 2° tenendum est aut affectiones rerum sensilium tales re vera esse, quales nobis videntur, aut saltem esse in rebus vim animos ita afficiendi: quorum alterutrum Dogmatici secundum diversa sua systemata contra Scepticos tuentur. Quod attinet ad intellectum, nos res intelligere ex conscientiae testimonio non minus certum nobis est, quam apparentias sensiles animo nostro obversari; namque nos intelligimus totum esse maius qualibet parte sui, non secus ac mel dulce nobis esse experimur. Quin etiam intellectiones haud raro multo manifestiores sunt, quam apparentiae sensuum ; unde si Sceptici concedunt non esse dubitandum de apparentiis, qua apparentiae sunt, pari ratione nec de intelligentia, qua intelligentia est. Itaque si certum est mel videri nobis dulcĕ, quia tale nobis videtur, aeque certum est nos intelligere totum esse maius qualibet parte sui, quia totum, et partes intelligimus.

120. Praeterea Sceptici, dum omnem certitudinem, quasi lucem, menti nostrae eripere conantur, non pauca pro certis, et exploratis sumunt, atque, si id dicere fas nobis est, certitudinem certitudine oppugnant. Atque illud in primis solemne est, quod, dum ipsi decernunt nos nihil scire posse, edisserere coguntur, utrum, necne sciant se nihil scire. Iam, si asserunt se ne illud quidem scire, quod nihil scitur, suam ipsi philosophandi rationem perimunt; sin se id solum scire aiunt, quod nihil scitur, iam concedunt unum saltem nos scire, proindeque falsum esse, quod nihil scitur. Hac argumentatione Lactantius Pyrrhonios insecutus est: « Si nihil, ait, sciri potest, necesse est id ipsum sciri, quod nihil sciatur. Si autem scitur posse nihil sciri, falsum est ergo, quod dicitur, nihil posse sciri. Sic inducitur dogma sibi repugnans, seque dissolvens [1] ».

121. Quod de primo pronuntiato speculativo scepticae disciplinae dictum est, idem de primo pronuntiato practico locum habet. Nam, si certum est vitam ducibus natura, et consuetudine instituendam esse, iam falsum est mentem humanam nulla certa notitia potiri; sin

---

1) *Divin. Instit.*, lib. III, c. 6. Simili argumentatione usus est s. Augustinus, cum inquit: « Omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, certus est; de vero igitur certus est » ; *De vera Relig.*, c. 36, n. 73. Cf Clem. Alex., *Strom.*. lib. VIII, c. 3, et Euseb., *Praep. evang.*, lib. XIV, c. 18.

hoc etiam, ut caetera, est incertum, vacillet necesse est scepticae disciplinae fundamentum, quod ad vitae consuetudinem spectat [1].

122. Easdem repugnantias contra recentes Scepticos nobis urgere licet; siquidem ab his plerumque eadem crambe recocta est. Exempli instar sit David Humius. Hic enim pro fundamento suae scepticae disciplinae posuit illud decretum, a Dogmaticis, saltem nobilioribus, reiectum, quo omnes cognitiones ex sensatione, et reflexione manare statuitur [2], indeque nihil, nisi phaenomena nobis comperta esse confecit. Quare, dum omnia incerta esse sancivit, aliqnid pro certo sumpsit.

123. Praeterea Sceptici veteres, recentesque, omnibus iisdem cognoscendi instrumentis, ac Dogmatici, utuntur, et cum ipsa instrumenta omni vi probandi carere demonstrant, et cum singula Dogmaticorum decreta impugnant. Ipsi enim ratiocinationes alias ex aliis nectunt, atque innumeras demonstrationes conficiunt ea mente, ut probent nos nihil posse demonstrare, nihilque re ipsa a philosophis fuisse demonstratum. Quocirca Pyrrhonii rationem ratione aggrediuntur. At vero, ut scite Ancillonus inquit, « ratio, cum rationem oppugnat, nonnisi per ratiocinationes id agere potest. Iam, quoniam omnis ratiocinatio duo expostulat, nempe quaedam principia, ex quibus proficisci debet, et certitudinem legum logicae, liquet, si ratiocinationes, quibus certitudo impugnatur, sunt legitimae, et verae, non omnia esse incerta; sin nobis de illarum veritate certis esse non licet, illas non posse humanas cognitiones evertere, neque id consequi, quod omnia incerta esse evincant [3] ».

124. Denique, ut repugnantiis Scepticorum finem faciamus, alia duo advertimus: 1° Ipsi omnes ad unum, cum modos epoches exponunt, atque evolvunt, ut res prorsus inexploratas nobis esse probent, rerum sensilium naturas, varietates, et discrimina satis sibi explorata esse sumunt [4]. 2° Illos, qui nihil scire, aut incerta omnia esse decernunt, scire oportet, quid sit scire, et quid nescire, quid sit certum, quidque incertum, et quid inter scire, et nescire, et inter certum, atque incertum intersit. Ad rem s. Augustinus: « Non solum qui dicit scio, et verum dicit, necesse est, ut quid sit scire sciat; sed etiam qui dicit nescio, idque fidenter, et verum dicit, et scit verum se dicere, scit utique quid sit scire, quia et discernit ab sciente nescientem, cum veraciter se intuens, dicit nescio: et cum id se scit verum dicere, unde sciret, si quid sit scire nesciret? [5] »

---

[1]) Cf Euseb., loc. cit.

[2]) *Essais* etc., Ess. II, t. I, p. 73 sqq, ed. cit.

[3]) *Essais de philos., de politiq. et de litterat.*; *Ess. sur le scepticisme*, t. I, p. 264, Paris 1832.

[4]) Cf Euseb., loc. cit. — [5]) *De Trin.*, lib. X, c. I, n. 3.

125. Nec minus, quam Sceptici, Academici veritati adversantur, cum ad probabile confugiunt. Principio s. Augustinus longa oratione Academicos ad incitas redigebat. Academici enim aiebant sapientis esse non opinari, hoc est, rei incertae non assentiri, cumque nihil certi sit, sapientis esse nulli rei assentiri. His sanctus Doctor respondebat sapientem illud saltem scire debere, quid sit sapientia, cumque sapientia non sit nihil, sapientem alicui rei assentiri oportere; hinc Academicis alterutrum dicendum est: aut sapientiam esse nihil, aut qui sapientiam ignorat, posse esse sapientem [1].

126. Praeterea haud possibile est nos posse statuere, quid sit verisimile in unaquaque re, nisi, quid sit verum, cognoscamus. Si enim ex ipsis Academicis, ut est apud Tullium, fieri potest, ut quod sapienti ex accurata circumspectione probabile visum est, id absit longissime a vero, quomodo sapiens confidere potest se ad verum saltem quam proxime accedere? [2] Ut id luculento exemplo declaretur, Tullio, Academicorum partes suscipienti, lubenter concedimus probabile videri quempiam Roma Puteolos navigaturum stadia triginta, probo navigio, bono gubernatore, mari tranquillo, illuc venturum esse salvum. Sed liceat nobis eum rogare: unde id probabile videtur? procul dubio ex eo quod certe scitur, quaenam navigio ad Puteolos tuto appellendum necessaria sunt. Hoc idem argumentum adversus antiquos, atque aequales Academicos s. Augustinus eleganter urgebat [3].

127. Denique eo ipso, quod Academici docebant nullas certas nobis esse rerum notitias, sed solum magis, minusve probabiles certitudinem se sequi profitebantur. Nam pro certis haec sumebant: 1° quas rerum habemus notitias, neque esse omnino incertas, neque certas, sed tantum probabiles; 2° diversa esse probabilium genera; 3° certis nos regulis potiri, quibus probabilitatis momenta, et gradus metiri possumus; 4° argumentationes, quibus mentem nostram numquam certitudinem, sed dumtaxat probabilitatem consequi posse suadere conabantur, certitudine gaudere.

128. Sed, age, videamus ea, quae Sceptici afferunt, momenta, ex quibus assensionem nobis retinendam esse colligunt [4].

129. Obiic. 1° Sensationes multum inter sese differunt 1° *ex animalium varietate*, nempe ex eo quod animalia varie a rebus obiectis afficiuntur; 2° *ex hominum differentia*, siquidem alii ab aliis animo, et

---

1) *Contr. Acad.*, lib. III, c. 14, n. 32. Cf totum librum.

2) *Acad.* I, lib. II, c. 11.

3) *Op. cit.*, lib. II, c. 12, n. 27.

4) Cavillationes, quas congessit Aenesidemus, ut investigationem causarum non esse possibilem suaderet, itemque illas, quibus Humius ad notiones substantiae, et causae tollendas permotus fuit, opportuniori loco solvemus.

corpore differimus; 3° *ex sensuum diversitate* [1]; 4° *ex circumstantiis*, scilicet ex diversitate conditionum, in quibus versamur [2]; 5° *ex positionibus, intervallis, et locis* [3]; 6° *ex admixtione*, nempe ex aliquo elemento vel in ipsis sensibus sito, vel inter sensus, et res obiectas interposito, quod sensationem comitatur [4]; 7° *ex quantitatibus, et constitutionibus rerum obiectarum* [5]; 8° *ex iis, quae crebro, aut raro contingunt* [6]. Ergo nihil de rebus, prout in se ipsis sunt, a nobis cognosci potest [7].

130. Resp. *Conc. ant. Neg. cons.* Enimvero nos haud diffitemur sensationes a statu organorum sensoriorum pendere, proindeque variare, pro eo ut variant organa sensoria, et cum his ea omnia, quibus ipsa quacumque ratione immutari possunt. Ast haec varietas sensationum ad rem non facit; namque rationis, quemadmodum vidimus, est iudicare, utrum sensus nostri ita sint comparati, ut impulsiones rerum externarum commode excipere, et ad animum adamussim transmittere valeant, praeceptaque insuper adiecimus, quae ad recte iudicandum de sensuum testimonio prae oculis habere oportet [8]. Illud autem observandum est, hac difficultate certitudinem potius asseri, quam tolli. Etenim, cum Sceptici docent nobis apparere res, a quibus afficimur, sed ignotum esse, utrum ipsae in se sint, quales nobis apparent, concedant necesse est 1° se existere, quia nisi existerent, species rerum per sensus excipere non possent; 2° affectiones, quas animus patitur, a rebus externis proficisci, resque idcirco extra nos existere, a quibus afficimur [9]; 3° ut alia omittamus, sensationes nostras esse obiectivas, quippe quod, ut Eusebius ex Aristocle adversus Cyrenaeos aiebat, « qui sentit idem, quin aliquid patiatur, fieri nullo modo potest. . . Iam, si sentire est pati aliquid, et quidquid patitur, ab aliquo patitur, consequens omnino est, quod efficit, ab eo, quod patitur, esse diversum [10] ».

---

[1]) E. g., pictae tabulae visui quidem videntur aliquid prominens habere, sed non tactui.

[2]) E. g., non eodem modo in vigilia, et somno, in odio, et amore etc. a rebus afficimur.

[3]) Ex hisce singulis easdem res diversas apparere quotidianis exemplis edocemur.

[4]) E. g., eadem vox alia apparet in patentibus locis, alia in angustis.

[5]) E. g., ramenta argenti, si singula seorsum sint, nigra, sin plura coacervata, alba videntur.

[6]) E. g., res eadem ob frequentiam, aut raritatem aliquando admiratione digna, aut pretiosa, aliquando non talis videtur.

[7]) Huc spectant octo modi epoches pyrrhoniae.

[8]) Cf p. 564-565.

[9]) Cf p. 565, et 600-601.

[10]) *Op. cit.*, lib. cit., c. 17.

131. Obiic. 2° Opiniones, et consuetudines apud populos, et sapientes, ut omnibus compertum est, saepe sibi invicem adversantur. Atqui huiusmodi opinionum oppositio argumento est certam veritatis cognitionem a nobis comparari haud posse [1]. Ergo.

132. Resp. *Neg. min.*; *Neg. cons.* Et sane 1° si consuetudines gentium, et opiniones philosophorum non raro inter se dissident, indubium etiam est gentes in multis institutis, et legibus concordare, multaque de rebus, et officiis decreta esse omnium philosophorum communia. Enim vero omnes gentes, et philosophi concorditer tenent aliquam Deitatem existere, eamque cultu quodam nobis prosequendam esse ; animos esse immortales, ob idque religiosam sepulcrorum curam habendam ; alias actiones esse natura bonas, alias malas, atque illas praemium, has poenam mereri ; legibus patriis morem gerendum esse, aliaque id genus quam plurima. Quapropter, si Sceptici illa ex dissidentia inter incerta reiiciunt, haec ex consensione certa fateri debent. 2° Dissidentia philosophorum, si Scepticos ipsos exceperis, non spectat neque prima, atque immediata pronuntiata cum facti, tum rationis, neque ea, quae ex his proxime eliciuntur; sed ea solummodo, quae aut sine longa ratiocinationum serie cognosci nequeunt, aut circa abditas quasdam rerum naturas, et causas versantur. Iam, si haec postrema pronuntiata considerentur, primo Dogmatici haud diffitentur non pauca esse incerta, eaque in primis, circa quae philosophi serio dissident. Deinde plura sunt, quae aliquae philosophorum sectae potius ob libidinem disputandi, quam ob eorum obscuritatem aut in dubium revocant, aut inficiantur ; unde ab istorum dissidentia nihil contra veritatem afferri debet. Tum non pauca, de quibus olim philosophi utrinque disputabant, deinceps ad liquidam, sinceramque veritatem adducta fuere; quamobrem ex eo, quod philosophi de aliqua re definienda inter se decertant, colligere non licet illam non posse comprehendi, sed tantum adhuc comprehensam non esse. 3° Tandem, si opiniones populorum, et decreta sapientum in disquisitionibus philosophicis prae oculis habere iuvat, id certe circa ea, in quibus consentiunt, non vero circa ea, in quibus dissident, valere debet.

133. Nos non latet Scepticos hac difficultate in id intendere, ut non solum apparentia cum apparentibus, et apparentia cum intelligibilibus; sed etiam intelligibilia cum intelligibilibus pugnare ostendant [2]. At, si apparentiae rerum non semper sibi cohaerent, atque interdum etiam rerum apparentiae ipsis rebus haud respondent, fieri numquam potest, ut ratio de eadem re contraria dogmata fundat, et secum ipsa

---

[1]) Huic obiectioni alius modus epoches respondet.

[2]) Id ipsum postremis hisce temporibus Kantius ostendere adnisus est in ea *Critices rationis purae* parte, quam *Antitheticam rationis purae* vocavit.

pugnet. Enimvero, quoniam sensus dumtaxat exteriora, sive apparentias rerum nobis denuntiant, atque insuper in his denuntiandis interdum obstacula nanciscuntur, facile intelligitur, quid est, quod nos res non semper eodem modo sentiamus, neque semper tales, quales in se ipsis sunt, pugnaque idcirco inter ipsa apparentia invicem, atque inter apparentia, et intelligibilia interdum existat. At pugnam inter ipsa intelligibilia existere haud possibile est. Et sane, cum enunciationes ex se intelligibiles sint identicae, dici nequit contrarias, paresque rationes circa illas extare posse, nisi idem posse simul esse, et non esse dicatur. Idem de ratiocinatione dictum puta, propterea quod ratiocinatio, ut alibi diximus, tum recte instituitur, cum identitas inter praemissas, et conclusionem existit; quapropter qui, concessis praemissis, conclusionem non concedit, is sane idem simul de eadem re asserit, et negat [1].

134. Obiic. 3° Cognitio veritatis ad subiectum, quod eas cognoscit, refertur; ergo veritas, prout absolute in se est, a nobis non cognoscitur [2].

135. Resp. *Dist. ant.*: si spectetur, prout est affectio subiecti cognoscentis, *conc. ant.*; sin prout circa veritatem ipsam, quae cognoscitur, versatur, *neg. ant. Neg. cons.* Enimvero omnis cognitio necessariam relationem habet non solum ad subiectum, quod cognoscit, sed etiam ad obiectum, quod cognoscitur. Iam ipsa, prout ad subiectum refertur, huius naturam induit, atque ideo mutabilis, aeque ac istud, est; sed, prout ad obiectum refertur, in eo posita est, quod illud, quale in sui natura absolute est, exhibet, ita ut non ab aestimatione intellectus pendeat, sed ab ipsis principiis rei oriatur. Quamobrem ex eo quod cognitio veritatis relationem ad subiectum habet, humanam mentem nullius certae cognitionis capacem esse confici nequit. Audiatur s. Thomas: « Illud, quod est in aliquo, non sequitur illud, in quo est, nisi quando causetur ex principiis eius; unde lux, quae causatur in aere ab extrinseco, scilicet ex sole, sequitur motum solis magis quam aerem; similiter veritas, quae in anima causatur a rebus, non sequitur existimationem animae, sed existentiam rerum; ex eo enim quod res est, vel non est, oratio vera, vel falsa dicitur [3] ».

---

[1]) Cf Ploucquet, *Dissertationes phil. selectiores*, Diss. *De epoche Pyrrhonis*, p. 35, Traiecti ad Rhenum 1871.

[2]) Hoc sophisma est ille modus epoches, qui *a relatis* appellatus fuit, et qui, ipsis Pyrrhoniis docentibus, uti iam innuimus, est fere omnium modorum epoches fundamentum.

[3]) *Qq. dispp., De Ver.*, q. I, a. 2 ad 3. Ex his pronum est erroris redarguere recentes propugnatores progressus, seu perfectibilitatis generis humani. Quemadmodum Pyrrhonii veritatem in singulis hominibus, ita ipsi hanc

136. Obiic. 4° Nihil est evidens, et certum sine demonstratione; atqui demonstratio non potest confici sine aliqua enunciatione, quae est ex se evidens, et demonstrationis non eget [1]; ergo nihil certi cognosci a nobis potest.

137. Resp. *Neg. mai.*; *conc. min. Neg. cons.* Sunt, ut vidimus [2], quaedam veritates, quae ea luce menti affulgent, ut demonstrationis neque indigae, neque capaces sint. « Ea, ad rem inquit s. Thomas, quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum, ut nec falsa esse sit possibile cogitare [3] ». Enimvero quis umquam totum alicui suae parti aequale, circulum-quadratum, aliaque id generis concipere valet? Possunt sane haec, ut ait Aristoteles [4], ore proferri, sed nullo pacto mente reputari. « Et hoc ideo, ut ex eodem Stagirita Aquinas explicat, quia nihil est adeo verum, quin voce negari possit. Nam et hoc principium notissimum, quod non contingat idem esse et non esse, quidam ore negaverunt. Quaedam vero adeo vera sunt, quod eorum opposita intellectu capi non possunt; et ideo in interiori ratione eis obviari non potest, sed solum exteriori, quae est per vocem [5] ». Cum igitur sint quaedam pronuntiata adeo ex se ipsis perspicua, ut ea in dubium revocare nobis non liceat, liquet non solum non oportere illarum demonstrationem exhibere, sed ne ullam quidem controversiam de ipsarum veritate, aut falsitate posse institui [6]. Hinc

---

in singulis aetatibus variare arbitrati sunt; unde illud, quod Pyrrhonii colligebant, consequitur nos res cognoscere pro eo ut ab illis afficimur, non quales in se ipsis sunt. At vero intellectus potest quidem mutari, et progredi, quia ex errore ad veritatis cognitionem, vel ex leviori ad penitiorem eius cognitionem gradum facit; sed ipsa veritas, quae est obiectum intellectus humani, capax mutationis, et progressus esse nequit. Et sane veritas nostrarum cognitionum in earum cum rebus, quas repraesentant, convenientia posita est, ac proinde in ipsa realitate rerum fundamentum habet (cf p. 78). Atqui realitas rerum, cum ab exemplaribus Divini Intellectus pendeat, immutabilis est, quemadmodum immutabilis est Divinus Intellectus. Ergo veritas, quae est obiectum intellectus, seu illud, quod veritatis cognitionem constituit, mutationis, et progressus capax non est. Cf nostrum op. *I principali sistemi* etc. c. II, § I-VIII, p. 150-270, ed. cit.

1) In hisce duobus pronuntiatis argumentatio Agrippae, eiusque successorum fundatur.

2) P. 571.

3) *Cont. Gent.*. lib. I, c. 21.

4) *Post. Anal.*, lib. I, c. 10.

5) In *loc. cit.*, lect. XIX. Cf ibid., lect. VII, XVII.

6) Cf Arist. *Met.*, lib. III, c. 4, et Clem. Alex., *Strom.* lib. VIII, c. 3. Ut id luculentius declaremus, Scepticos percontamur: qua ex causa in qualibet re demonstrationem quaerant? Sane, quia sola demonstratione rem evi-

illud Scholasticorum effatum: *Contendenti principia respondere nefas*; quo sane illud significabant, cum iis, qui principiorum veritatem in controversiam vocant, non posse disputari, quippe quod disputatio sine quibusdam principiis existere nequit [1].

ARTICVLVS TERTIVS

De Scepticismo mystico

138. Scepticismus mysticus, qui, prout diversis modis exponitur, *Traditionalismus*, vel *Supernaturalismus philosophicus* quoque appellatur, ad illos Christianos philosophos, ut iam diximus [2], spectat, qui cum negent rationem humanam suis viribus vel ullam omnino cognitionem, vel veritates abstractas, et generales, vel saltem morales, et metaphysicas posse cognoscere, ad Divinam Revelationem, quae vel ex Sacra Scriptura, vel ex generis humani traditione, vel ex institutione sociali nobis patescit, veluti ad verum, germanumque illarum veritatum criterium, confugiunt.

139. Quandoquidem praecipuos huius systematis auctores, diversasque rationes, quibus illud ab eis propugnatur, alibi exposuimus [3], eorumque methodum adeptioni scientiae omnino imparem

---

dentem fieri censent. At, si illi evidentiam immediatam non agnoscunt, ne mediatam quidem, quae demonstratione gignitur, agnoscere possunt. Enimvero evidentia mediata differt ab immediata ex via, qua utramque adipiscimur; quippe quod haec exsurgit in nobis ex sola comparatione terminorum, illa vero ope tertii termini, qui utriusque convenientiam, aut discrepantiam prodit. Verum, quocumque modo evidentiam enunciationis assequimur, haec semper ex eo in nobis efficitur, quod perspicimus attributum cum subiecto convenire, aut ab eo discrepare. Itaque qui evidentiae immediatae oculos mentis claudunt, falso pollicentur se evidentiae demonstratione comparatae adsensuros.

[1]) Ex his collige, quanta iniuria Degerandous (*Hist. comp.*, 1^e ed., part. I, c. 13, t. II, p. 9-11), atque ex eo Galluppius (*Lezz.*, lez. IV, t. I, p. 28-30) istud effatum insolenter Scholasticis obiecerint, quasi os obstruere voluissent eorum, qui ab ipsis assertionum suarum momenta expostularent. Nam quisquis vel primoribus labiis Scholasticam philosophiam degustavit, novit eos nihil aliud sibi voluisse, quam pronuntiata, quae scientiarum initia et fundamenta sunt, suapte luce ita effulgere, ut neque demonstratione opus habeant, neque demonstrari possint. Quam vero subtiles et copiosas de unaquaque vel minima controversia demonstrationes exhibuerint, multa, ponderosaque eorum volumina abunde testantur. — [2]) P. 544-545.

[3]) Cf p. 202, et p. 507. Philosophis, quos ibi nominavimus, praelusit saec. XVII Hieronymus Hirnaym in suo opere, *De Tipho generis humani, sive scientiarum humanarum inani et ventoso tumore* etc., Pragae 1674. Inter illos Botenius deinceps suam sententiam retractavit. Cf Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. I, p. 306, Napoli 1841.

esse ex ipsius scientiae natura ostendimus [1], tum quoque ex modo, quo cognitionem rerum nobis comparamus, probavimus humanam cognitionem sine institutionis socialis auxilio evolvi posse [2]; non aliud modo nobis reliquum est, quam ut alia pauca, quae ad praesentem quaestionem pertinent, observemus.

140. Principio defensores scepticismi mystici, qui nonnisi Revelatione, quocumque modo eius notitia ad nos pervenisse dicatur, omnes veritates a nobis cognosci autumant, 1° in plures errores, quam Sceptici vulgares, ruunt; 2° non modo Divinae Revelationis auctoritatem non adstruunt, sed ipsam quoque penitus tollunt.

141. Quod ad primum spectat, isti philosophi, dum, vulgarium Scepticorum more, nihil rationi humanae esse pervium sciscunt, et perfectam certitudinem ab una Revelatione petendam contendunt, plura, quam ipsi Sceptici vulgares, pro certis sumunt. Nam tamquam certum sumunt non solum humanam rationem assequendae certitudini esse imparem, sed etiam nos, ope Revelationis, illam assequi posse. Quod postremum dum sine Revelationis subsidio pro certo habent, alia multa non revelata, tamquam certa, sumunt. Nam qui putat Revelationem esse criterium veri, certus sit oportet existere Deum; Revelationem re ipsa fuisse olim hominibus factam; illam ad nos usque sartam tectam pervenisse; Deo intellectus, et voluntatis obsequium nobis praestandum; falsas non esse Sanctorum Virorum mentes, quibus Revelatio facta est; nec deceptos sensus illorum, qui eventus, in quibus Religiones Hebraea, et Christiana fundantur, viderunt, et narrarunt; Traditionem, et Historias, per quae Revelatio [3] de aetate in aetatem traducitur, omnem fidem mereri, aliaque non pauca, quae his decretis continentur. Insuper ipsi, non secus ac vulgaris scepticismi defensores, definiunt, dividunt, distinguunt, et ratiocinationes alias ex aliis nectunt, ut nihil definiri, nihil dividi, nihil distingui, nihilque ex alio argui iure posse evincant; et dum definitiones, divisiones, aliaque logicae instrumenta, tamquam arietes, ad scientiae moenia convellenda adhibent, Dogmaticos illis ipsis ad scientiam tuendam utentes acerbissime redarguunt. Uno verbo, more Scepticorum vulgarium, logicam logica oppugnant. Liquet igitur Revelationis existentiam, et divinitatem illis innotescere non posse, qui sensuum, rationis, aliaque, quae Dogmaticis probantur, criteria minime agnoscunt.

142. Alterum, quod proposuimus, facile quoque est evincere,

---

[1]) Pp. 202-204.

[2]) Pp. 507 sqq.

[3]) Notandum hic est Revelationem Christianam non solum Scriptura, sed etiam Traditione contineri; de qua re Theologos conferre licet.

scilicet eo ipso, quod Revelationem esse unicum criterium veri decernitur, Revelationem ipsam perimi. Enimvero Revelatio neque cogitari, neque cognosci a nobis potest, nisi tamquam certa, et explorata ea omnia habeamus, quae modo commemoravimus. Quamobrem qui contendunt incerta ea esse, antequam Revelatione innotescant, ii sane Revelationem, quae sine illis decretis constare nequit, incertam faciunt; siquidem Revelationis existentia ex ipsa Revelatione demonstrari non potest. Iam, si incerta est nobis Revelationis existentia, incerta esse oportet ea omnia, quae ipsa complectitur. Quod de Revelatione diximus, id dicendum quoque est de traditione generis humani, quocumque modo haec, secundum diversa systemata, intelligatur, et ad nos usque traducta dicatur. Itaque scepticismus mysticus, si eo modo, quem diximus, intelligatur, Revelationem non modo non adstruit, sed etiam omnino tollit [1].

143. Neque traditionalismum probabilem effecit p. Ventura, cui nonnulli hodie adstipulantur. Ille ratus est rationem humanam non quidem omnes veritates, sed illas tantum, quae ad ordinem metaphysicum, et moralem spectant, inquirere haud posse, earumque notitiam non aliter assequi, quam ope institutionis socialis, quae traditionem a primis parentibus profectam, et per omnes aetates transmissam complectitur [2]. Ne illa, quae adversus p. Venturam, eiusque sectatores alibi observavimus [3], repetamus, satis sit hoc in

---

[1]) Ne quis ex obsequio erga Religionem Christianam ad hoc systema amplectendum alliceretur, Sacra Romana Congregatio Indicis quatuor propositiones, quibus praecipua capita traditionalismi perimuntur, cl. Bonnettyo subscribendas transmisit. Ex his duas satis sit hic referre: 1ª *Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est Revelatione, proindeque ad probandam Dei existentiam contra atheum, ad probandam animae rationalis spiritualitatem, ac libertatem contra naturalismi, ac fatalismi sectatores allegari convenienter non potest.* 2ª *Rationis usus fidem praecedit, et ad eam ope revelationis, et gratiae conducit.* Cl. Vir quatuor propositiones lubentissime subscripsit, atque in suis Ephem. (*Annales de phil. chrèt.*) sese nihil quod illis contradiceret, unquam defendisse contendit. Nos cl. Virum re ipsa tradidisse ea, quae quatuor propositionibus omnino contradicunt, arbitramur, idque, ni fallimur, luculenter ostendimus in citt. nostris *Instit. Log.* (Pars alt., c. 41, § 440 et 441. Neapoli 1851), antequam Sacra Congregatio illas propositiones Bonnettyo transmitteret. Cf hac de re Ephem. *La Scienza e La Fede*, vol. XXX, p. 346 sqq, et vol. XXXIX, p. 453 sqq. Insuper prae oculis habenda est definitio, quam Concilium Vaticanum edidit: « Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine, certo cognosci non posse, anathema sit »; Sess. III, *Constit. Dogmat. De Fide Catholica*, Canones, § II, n. 1.

[2]) Vid. ll. cit. p. 507, not. 2. — [3]) Pp. 203-204.

loco unum adnotare. Cl. p. Ventura non negavit 1° esse quaedam pronuntiata adeo perspicua, ut ipsa per se menti humanae patescant, eique veluti innascantur, quae demonstrationum initia sunt; 2° rationis, qua quilibet homo pollet, proprium esse evolvere dogmata, quae primis illis pronuntiatis continentur. Iamvero, quandoquidem veritates metaphysicae, et morales aut sunt prima effata, sive principia, aut ea, quae ex his, rationis ope, eliciuntur, consentaneum est quemlibet hominem vi suae *privatae* rationis posse veritates metaphysicas, et morales inquirere, atque invenire. Et sane, si licet cuique homini, ipso p. Ventura docente, per *privatam* rationem mathematicas veritates detegere, quid est, quod ipse non possit metaphysicas, et morales assequi? Quemadmodum enim in illis, ita etiam in his sunt quaedam principia ex se perspicua; unde si ratio valet ex illis nova dogmata eruere, cur in his idem efficere non valeat? Nos equidem non inficiamur plura in metaphysicis, et moralibus, quam in mathematicis, impedimenta humanae menti occurrere ad verum arripiendum. Sed multa etiam sunt ad metaphysicam, et mores spectantia, quibus error subesse nequit, et in aliis difficilioribus investigandis privata ratio ad errores vitandos quibusdam auxiliis plus, minusve adiuvari potest, de quibus ad calcem huius tractationis disseremus. Ex his omnibus facile conficitur rationem privatam et ipsam per se, et iis praesidiis munitam, quae in promptu illi sunt, posse veritatem invenire.

144. Obiic. nonnulli ex hisce Traditionalistis: Si mens humana veritates metaphysicas, et morales inveniret, ipsa Deum, spiritum humanum, et leges morales, circa quae illae veritates versantur, crearet; atqui absurdum est consequens; ergo et antecedens.

145. Resp. *Neg. mai.*; *conc. min. Neg. cons.* Et sane principium, cui haec argumentatio innititur, in primis falsum est, quia ad consectarium ducit, quod ipsi adversarii negant. Nam, si mens humana quidquid invenit, creat, ipsam mundum, et leges, quibus mundus continetur, creare dicendum est, quippe quod mens, eorum sententia, mundum, eiusque leges ex se cognoscit. Atqui consectarium, docentibus ipsis Traditionalistis contra quos pugnamus, falsum est. Ergo principium, quod in sua argumentatione adhibent, ad conclusionem falsam ducit, quam ipsi negant. Praeterea idem principium quoque falsum per se est, quia cognitionem humanam cum cognitione Divina confundit. Nam, quoniam Deus ex eo, quod res cognoscit, ipsas creat, cognitio Divina est creatrix rerum [1]; at, cum mens humana res cognoscat ex eo, quod sunt, eius cogni-

[1]) Re vera Deus, cum ideas omnium rerum ab aeterno in se habeat, res in tempore secundum illas ideas creat. Cf s. August, *Ad Orosium contra Priscil., et Orig.*, c. 8, n. 9.

tio non creatrix, sed exploratrix rerum dicenda est; unde ipsa vera dicitur, si cum naturis rerum consentit, falsa autem, si ab eis dissentit [1].

146. Ut huiusmodi tractationem absolvamus, error sectae Alexandrinorum, quae saec. XV Patavii obtinuit, explodendus nobis est. Haec, duce Pompanatio Mantuano [2], docuit rationem, tametsi recte adhibeatur, ea decreta quandoque fundere, quae certis decretis Fidei Christianae adversantur [3]; ex quo efficitur, ut semper incertus sit rationis usus, proindeque nulla sit humana scientia, sed uni Revelationi Divinae nobis sit fidendum.

147. At primo tantum abest, ut ratio, et Revelatio, seu philosophia, et Theologia adversis committantur cornibus, ut multum utilitatis ad Fidei dogmata illustranda, et tuenda rectus, et sobrius usus rationis conferat; philosophia enim, ut iam in *Introductione* diximus, multis famulatus officiis erga Theologiam fungitur [4].

---

[1]) Cf s. Aug., *De lib. arb.*, lib. II, c. 8, n. 20, et n. 34. Argumentum, quod Traditionalistae ex erroribus, in quos ratio *privata* ruit, deducunt, ad rem, ut in articulo primo capitis tertii ostendemus, non facit.

[2]) *De immortalitate animae*, Bononiae 1516.

[3]) Hic error Alexandrinorum in Concilio Lateranensi sub Leone X damnatus fuit iis verbis: « Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati Fidei contrariam omnino falsam esse definimus ». Vid. Labbeum, *Collect. Concil.*, ed. Colet., vol. XIX, col. 842. Lutherus autem cum suis gregalibus illum exsuscitavit. Ipse enim probe cognoscens, quantum utilitatis ad Fidei Catholicae dogmata illustranda tuendaque rectus et sobrius rationis usus conferat, asseruit philosophiam esse Theologiae noxiam, et in universum omnes scientias esse erroneas. Sectatores hac in re habuit Dan. Hofmannum, qui philosophiam *opus carnis* dixit (vid. Buddeum, *Isagoge ad Theologiam*, lib. I, c. 4, § 23, p. 311, Lipsiae 1730); Kemnitium, qui cum Luthero effutiit, quod est verum in Theologia, non semper esse verum in philosophia (*Examen Conc. Trid.*, part. I, p. 266, Francof. 1585); Slevogtium (apud Leibn., *De Conform.* etc., § 13), aliosque; necnon Calvinum, qui dogma libertatis in philosophia probavit, in Theologia reiecit (*Inst. Christ. Rel.*, lib. I, c. 15, lib. II, c. 2 sqq). Adnotandum autem est Lutherum deinceps, cum videret se in concertationibus theologicis philosophiae usu carere non posse, suam sententiam emollivisse. Vid. Budd., *loc. cit.*

[4]) Pag. 34. Tria rationis munera, quae ex s. Thoma ibi exhibuimus, iam ss. Patres post Clementem Alexandrinum (*Strom.* lib. I, c. 5, 16, 20, et lib. VII, c. 10) accurate descripserant. Cf prae ceteris s. Aug., *De vera Religione*, c. 45; *De utilitate credendi*, c. 11, n. 25, c. 15, n. 1-3, 34, c. 17, n. 35; *Epist. ad Consent.* CXX, c. 1-3, n. 2 sqq etc. Satis haec pauca sint: « Fides per scientiam gignitur in nobis, nutritur, defenditur, roboratur »; *De Trin.*, lib. XIV, c. 1. Advertendum tamen est scientiam non efficere fidem in animo, sed dumtaxat hunc externis argumentis movere, sive disponere ad ipsam; Deus enim animum interius per gratiam movet ad assentiendum iis, quae sunt Fidei. Cf s. Thom., $2^a\ 2^{ae}$, q. VI, a. 1 ad 1, et s. Bonav., *In lib. III Sent.*, Dist. XXXV, dub. 2.

148. Praeterea numquam fieri posse, ut aliquid sit verum secundum rationem, et falsum secundum Fidem s. Thomas duobus argumentis, uno *interno*, et altero *externo* luculenter demonstravit. Internum illud est, quod ab evidentia utriusque generis veritatum conficit in hunc modum: « Ea, quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, intantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare; nec id, quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis, quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse [1] ». Externum est, quod ab unico auctore rationis et Fidei petit; si enim secundum illos ipsos philosophos rationis, non secus ac Revelationis, unus, idemque auctor est Deus, impossibile est Deum nos ea docere, quae secum pugnant [2]. His adiicit sanctus Doctor, eos, qui rationem cum Fide committunt, Pyrrohniis favere. Si enim a contrariis rationum momentis mens movetur, neutram in partem inclinare potest, et assensum retinere cogitur. « Contrariis rationibus, inquit, intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariae cognitiones nobis a Deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione intellectus noster impediretur; quod a Deo esse non potest [3] ».

149. Inter recentes hanc rem luculenter Leibnitius declaravit. Cl. hic vir animadvertit veritatum alias esse *aeternas*, eas scilicet, quae ad logicam, metaphysicam et geometriam pertinent; alias *positivas*, nempe quae ad leges, quas naturae indere Deo placuit, referuntur: aeternas absolutam necessitatem habere, sive logicam, sive metaphysicam, sive geometricam; positivas autem necessitatem physicam, hoc est eam, quae ordini rerum ab Deo statuto convenit. Iam vero liquet, quamquam Deus non sine ratione rebus creatis hunc ordinem adhibuerit; posse tamen illas ab ipsius ordi-

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 7, n. 1.

[2]) *Ibid.*, n. 2.

[3]) *Ibid.* n. 3. Inde sanctus Doctor infert « probationes, quae contra Fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta » (*ibid.*, n. 4), hoc est, argumenta, quae sub veri specie falsum concludunt, et quae proinde refelli possunt. Religio nobis foret praeterire haec s. Augustini praeclara verba: « Si ratio contra Divinarum Scripturarum auctoritatem redditur, quamlibet acuta sit, fallit veri similitudine; nam vera esse non potest. Rursus, si manifestissimae, certaeque rationi velut Scripturarum sanctarum obiicitur auctoritas, non intelligit qui hoc facit, et non Scripturarum illarum sensum, ad quem penetrare non potuit, sed suum potius obiicit veritati; nec quod in eis, sed quod in seipso velut pro eis invenit, opponit »; *Epist.* CXLIII *ad Marcellinum*, n. 7.

nis legibus exsolvere, quoties id superioris ordinis potiores rationes expostulant, proindeque posse aliquid efficere, quod physicae necessitati repugnat, quodque miraculum vocatur. At, cum veritates aeternae omnem plane exceptionem excludant, consentaneum est, nihil Deum efficere posse, quod ipsis contradicat, alioquin contradicentia simul essent vera, nihilque idcirco, quod necessitatem absolutam destruit. Hinc nihil potest Revelatione contineri, quod cum rationis necessariis et aeternis decretis pugnet, et « omne id, quod adversus rationem profertur, non nisi contra rationem nomen hoc mentitam, corruptam, et falsa veri specie delusam valet ». Itaque, concludit Leibnitius: « nec veritates, nec demonstrativae philosophorum consequentiae Revelationi possunt esse contrariae [1] ».

ARTICVLVS QVARTVS

De Scepticismo critico

150. Scepticismi *critici*, ut diximus[2], Kantius parens habetur. Hic decrevit nos, quid roboris ad verum cognoscendum nostris facultatibus insit, non posse perspicere, nisi per *criticam rationis purae*, hoc est, per ipsam analysim cogitationis, quae ab omni experientia vacat[3]. Hanc autem criticam instituens conclusit nos non posse res, quales in se ipsis sunt, cognoscere, quippe quod ope conscientiae τὸ *ego* phaenomenicum, et ope sensuum exteriorum apparentias rerum sensilium apprehendimus[4]. Neque intellectus res, quae circa experientiam versantur, prout in se reales sunt, cognoscit, sed quales per iudicia *synthetica a priori* sibi efformat[5]. Denique *ratio*, cuius obiectum est *absolutum*, sive universum intelligibile, illud non tamquam reale, sed quale ipsa sibi construit, assequitur; nam tres illae ideae, nempe *Subiecti cogitantis*, *Mundi*, et *Dei*, cum quaedam principia *a priori* sint, cuiusvis realitatis obiectivae expertes sunt[6]. Ast altera ratio, quae menti nostrae inest, nempe ratio *practica*[7], realitatem obiectorum, quae intellectui, et rationi impervia sunt, nobis suggerit. Enimvero conscientia hominibus manifestat principium legis moralis tanquam imperativum absolutum, atque istud, cum sit *factum*, quod conscientia evidenter manifestat, obiectiva, atque indemonstrabili certitudine gaudet. Iam, quoniam lex moralis sine libertate hu-

---

[1]) *De la conformitè de la raison avec la foi*, § 2, 3, 4. Circa hanc totam tractationem vid. *Constit. Dogm. Concilii Vaticani*, Sess. III, *De Fide Cathol.*, Caput IV *De Fide et ratione.*

[2]) Cf p. 466.

[3]) Hanc ob causam istud scepticismi genus, ut diximus (*ibid.*), scepticismus *transcendentalis* etiam appellatur.

[4]) Cf p. 466-467, 548-549, et 554. — [5]) Cf p. 467.

[6]) Cf p. 468. — [7]) Cf p. 468.

manae voluntatis, immortalitate animorum, et existentia Dei dari nequit, haec tria dogmata, etsi nullis argumentis rationis purae probari queant, pro certis habenda sunt, tamquam *postulata* rationis practicae, sive dogmata, quae ratio practica necessario expostulat [1].

151. Iam iis, quae adversus hoc systema multis in locis observavimus [2], pauca alia, quae ad scepticismum propius spectant, adiicienda nobis sunt.

1° Kantius, cum in suae *Criticae* exorsu investigare nititur, utrum cognitio sit possibilis, absurdam quaestionem solvendam suscipit. Etenim qui inquirit, utrum aliquid scire possit, necne, is certe tenet se nihil scire. Sed qui nihil scit, nullam inquisitionem instituere potest; nam qui aliquid inquirit, eum necesse est instrumenta inquisitionis cognoscere. Ergo absurda est illa, quam Kantius solvendam suscipit, quaestio: *an cognitio sit possibilis*.

2° Absurdus est modus, quo Kantius *criticam* suam conficere studet. Enimvero ipse vim cognitionis *a priori* investigandam esse contendit, ita ut animus ipsam experientiam existentiae sui a se abiiciat. Atqui id haud possibile est, tum quod fieri omnino nequit, ut homo se ipsum aliquo modo affectum non sentiat; tum quod qui se esse non scit, utique ratiocinari non potest, quia, nisi nos esse, qui principia cognoscimus, sciremus, conclusionem ex his haud inferre possemus. Ergo modus, quo Kantius criticam conficiendam esse contendit, plura absurda scatet.

3° Neque ulla vis inest conclusioni critices kantianae, qua naturas rerum nobis prorsus latere statuitur. Et sane Kantius, suam criticam instituens, non pauca facta sumit, puta, animum suum quibusdam facultatibus praeditum esse, seque horum numerum, actiones, vim, differentias, et leges, quibus illae evolvuntur, aliaeque aliis subiiciuntur, perspecta habere. Atqui hisce factis, Kantii sententia, nulla vis ex se inest; alioquin ipsius critica frustranea esset. Ergo necesse est nullam quoque vim inesse toti *Criticae*, quae illis superstruitur. Praeterea critica rationis nonnisi ipsa ratione fieri potest, idque exemplo ipsius Kantii declaratur, qui rationis, et facultatum, quae rationi antecedunt, certitudinem obiectivam ratione evertere cona-

---

[1]) Cf quae scripsimus in *Ephem.* citt., vol. VII, p. 263 sqq, Napoli 1844. Kantio adiungendus est Fichteus; hic enim, quoniam in sua *Doctrina scientiae* eo tandem evasit, ut sanciret *τὸ non ego*, nempe mundum, esse somnium, et *τὸ ego*, nempe subiectum cogitans, esse somnium, quod somnium illud somniat (cf p. 546), ex doctrina morum, non secus ac Kantius, criterium veritatis obiectivae derivavit (cf prae reliquis operibus *Dissert. de principio fidei, quam adhibemus ordini a Deo statuto* (germ.), in *Ephem. Phil.*, vol. VIII, 1793, n. 1). Scepticismum Kantii, et Fichtei non pauci Germaniae philosophi vel prorsus, vel paulum immutata ratione tuiti sunt.

[2]) Cf p. 471 sqq, p. 548 sqq, et p. 559-560.

tur. Atqui ratio, cum suipsius naturam, et vires investigat, procul dubio nequit investigationibus suis maiorem, quam qua ipsa pollet, vim largiri. Ergo, si ratio, eius iudicio, obiectivam certitudinem haud parit, critica, quae eius ope instituitur, certitudine obiectiva careat necesse est.

4° Abnorme, atque absurdum est illud palmare criticismi pronuntiatum, quo statuitur rationem practicam nobis obiectivam illam cognitionem rerum largiri, quam ratio theoretica suppeditare haud valet [1]. Namque imperativum categoricum ex Kantio est *factum*, quod conscientiae testimonio nobis patescit. Si igitur Kantius consentire sibi velit, imperativum categoricum esse phaenomenicum, ideoque ad rerum obiectivam cognitionem producendam minime accommodatum fateri debet [2]. Praeterea rationi theoreticae, et rationi practicae diversa vis tribui nequit; quia ipsae non sunt, uti ostendimus, duae diversae animae facultates, sed una, eademque facultas [3]. Neque diversa vis ex eo repeti potest, quod sunt diversi modi, quibus eadem facultas exercetur; nam, cum cuiuscumque facultatis vis a natura, et essentia ipsius facultatis dimanet, ea certe secundum diversos modos, quibus exercetur, variare nequit. Accedit quod ratio practica nobis non largitur rerum cognitionem, sed ex illarum cognitione per rationem theoreticam comparata colligit, quibus officiis erga Deum, nos ipsos, aliosque homines obstringimur; quia, ut cum s. Thoma, et s. Bonaventura diximus [4], cognitionem *extendit ad opus*; eapropter certitudo practica, quae decretis rationis theoreticae non innititur, parum, aut nihil differt a *fide*, sive *acquiescentia*, quam ipsi veteres Sceptici ad vitae usum admittebant [5].

152. Denique observatu etiam dignum est tantum abesse, ut tria illa pronuntiata, nempe libertas animae humanae, existentia Dei, et immortalitas animorum nonnisi tamquam postulata rationis practicae admittenda nobis sint, ut ipsa ratio practica sine illis existere, et intelligi nequeat. Nam nemo potest se imperio alicuius subiectum, officiisque obligatum experiri, nisi se libertate praeditum experiatur;

---

[1]) Scepticismo Kantii ex ea parte, quatenus criterium veri a ratione practica repetit, in Gallia litarunt Buchez, *Op. cit.*, vol. II, p. 36, atque Ott, *Hègel, et la philos. allem.*, Introd. c. 1, p. 3, 4, Paris 1844.

[2]) Idem fere de Fichteo dicendum est. Hic enim τὸ *ego* finitum, et τὸ *non ego a priori* posuit. Iam illud, quod *a priori* ponitur, obiectivum, et reale non est. Ordo igitur moralis, quem Fichteus ex τοῦ *ego* testimonio confingit, non est realis. Quod si ordo moralis non est realis, ne realia quidem esse ea, quae ad illum efficiendum expostulantur, pro certo habendum est.

[3]) Vid. p. 354-358.

[4]) Pag. 355.

[5]) Cf I. Perrone, *Praelectiones* etc., t. II, pars 2, sect. I, c. 1, p. 349, not. 2, Neapoli 1842.

nisi sciat summum Legislatorem, qui ipsi imperat, officiaque praescribit, vere existere ; nisi tandem pro certo habeat, Eum homines officiis suis functos beata immortalitate donaturum.

CAPVT TERTIVM

De vi et certitudine criterii

ARTICVLVS PRIMVS

Utrum mens humana moraliter considerata verum semper assequatur

153. Hactenus investigavimus, quid vires humanae mentis, in se ipsis, sive *absolute* consideratae, ad rerum cognitionem homini comparandam valeant. Sed recolendum animo est cum s. Thoma [1] multa menti humanae et intrinsecus, et extrinsecus occurrere, quae illarum virium usum neque semper tutum, neque satis expeditum efficiunt. Etenim praeiudicatae opiniones, quas cum lacte pene combibimus, animi vehementes affectiones, coecum erga magistros obsequium, aliaque id genus haud raro iudicium rationis nostrae praevertunt. Cum vero ratiocinationes alias ex aliis connectimus, evenire potest, ut sive ob attentionis defectum, sive ob aliam quamcumque causam in illarum seriem error formae, aut materiae obrepat; unde ad falsas conclusiones devenimus. Sexcentis exemplis res confirmari posset; exploratum enim est eos, qui ex viribus suae rationis verum inquisiverunt, etsi quandoque ipsum assecuti sint, omnes tamen in quosdam exitiales errores ruisse: ex qua re Sceptici potissimum invaluere. Hinc, postquam quid vires humanae mentis *absolute* sumtae valeant, novimus, opus nobis est inquirere, quid ipsis *moraliter*, sive una cum iis, quae illarum usum perturbare solent, sumtis vis ad verum asse quendum insit.

154. Ad hanc quaestionem solvendam satis est quaedam a s. Thoma, aliisque Scholae Doctoribus mutuari, quae huc redeunt : 1° Animus noster in sensuum usu non fallitur, quoties iis ad sensilia cuiusque propria arripienda utitur, ut visu ad colores ; neque in simplici apprehensione essentiae rerum, quae est obiectum proprium intellectus, aeque ac externa rerum facies est proprium obiectum sensuum. « Intellectus, ait s. Thomas, non decipitur in cognoscendo quod quid est, sicut nec sensus in proprio sensibili [2] ». Cuius rei ratio est, quod, cum omnes potentiae ex eo naturam suam sumant, quod ad aliquod obiectum referuntur [3], quaelibet illarum ad proprium obiec-

---

[1]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 4. — [2]) *Op. cit.*, ibid., c. 61.

[3]) « Unaquaeque potentia . . . . . rationem potentiae habet secundum comparationem ad obiecta »; *In lib. III Sent.*, Dist. XV, q. II, a. 3, *sol.* 2 c. Cf p. 232 sqq.

tum naturalem ordinem habere, atque ad illud assequendum operari debet [1]. Atqui quaelibet res per assecutionem obiecti, ad quod ordinem habet, perficitur. Omnis potentia igitur per actum perficitur, quo obiectum suum consequitur [2]. Iam, quoniam omnis natura sine eo, quod ipsam perficit, sive, ut aiunt, *complet*, concipi non potest, liquet absurdam esse facultatem, quae proprium obiectum consequi non valet. Unde laudatus sanctus Doctor scripsit nullam facultatem cognoscendi posse concipi, quae dummodo aliquo vitio non laboret, obiectum suum cognoscere non valeat. « Nulla potentia cognoscitiva, ait, deficit a cognitione sui obiecti, nisi propter aliquem defectum, aut corruptionem suam [3]». Ex quibus perspicitur sensum et intellectum tamquam absurdas facultates habendas esse, si circa obiecta sibi propria deciperentur [4].

2° Intellectus, ut idem Aquinas advertit, non errat in primis pronuntiatis per se notis, sive in principiis.«Non contingit, inquit, intellectum errare circa principia secundum se considerata [5] ». Id evincitur primo ex modo, quo intellectus illa cognoscit; quia intellectus illorum veritatem ex sola terminorum comparatione perspicit [6]. Secundo ex natura ipsorum principiorum ; nam , aiente s. Thoma, « natura in omnibus suis operibus bonum intendit', et conservationem eorum, quae per operationem naturae fiunt; et ideo in omnibus naturae operibus semper principia sunt permanentia, et immutabilia, et rectitudinem conservantia ; principia enim manere oportet, ut dicitur in *I Physic.* . . . Et inde est quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquod primum immobile; inde est etiam quod omnis specifica cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione, circa quam error esse non potest, quae est cognitio primorum principiorum universalium [7] ».

3° Intellectus falli potest, et quandoque re ipsa fallitur circa illas veritates, « ad quas ex primis principiis ratiocinando procedit [8] ». Hoc autem, ut monuit sanctus Doctor, « contingit . . . per malam ratiocinationem [9] ». At vero haec *mala ratiocinatio* inveniri non potest,

---

[1]) « Ad proprium obiectum unaquaeque potentia per se ordinatur »; I, q. LXXXV, a. 6 c. Et alibi: « Quaelibet potentia naturaliter operatur ad suum obiectum »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. X, a. 2 ad 4.

[2]) « Potentia est propter actum , sicut propter complementum » ; 1^a 2^{ae}, q. II, a. 7 c.

[3]) *Contr. Gent.*, lib. III, c. 107, n. 8.

[4]) Cf pp. 565-566.

[5]) *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIX, q. III, a. 1 ad 1.

[6]) Cf pp. 571-572.

[7]) *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XVI, a. 2 c.

[8]) *Contr. Gent.*, lib. I, c. 61.

[9]) *In lib. II Sent.*, loc. cit.

nisi in longa textura syllogismorum, et inductionum, in quam error, aut materiae, aut formae irrepere quit [1]. Hinc error versari non potest circa ea, quae ex pronuntiatis per se notis proxime, et facile deducuntur, quippe quod ad huiusmodi deductionem nec magna vi ingenii, nec multa attentione opus est; sed tantum circa ea, quorum cognitio vel longam ratiocinationum continuationem, vel diuturnam, sedulamque naturae circumspectionem expostulant.

155. Quae hactenus *a priori*, sive ex contemplatione ipsarum virium animae statuimus, experientia mirifice confirmat. Etenim non solum omnes philosophi, sed omnes quoque homines perfectum usum rationis adepti, consenserunt et in veritatibus primis rationis, atque experientiae, et in iis, quae ex illis luculenter profluunt, fundamentaque praebent scientiis speculativis, et practicis [2]. Multae vero,

---

[1]) « Ex aliquo principio dato non sequitur falsa conclusio, nisi per aliquam falsitatem rationis vel assumentis aliquam falsam, vel falso ordinantis principium in conclusionem »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 6 c.

[2]) Ex eo, quod nulla dissensio circa huiusmodi veritates inter homines extitit, non pauci philosophi quamdam peculiarem animae facultatem, peculiareque criterium veri commenti sunt, quo de iis certi efficimur. Hoc criterium Buffier (*Traitè des premières verités*, passim), et Storchenau (*Inst. Log.*, part. II, c. IV, p. 168, ed. cit.), *sensum communem*; Reid (*Recherch.* etc., c. 2, sect. 7, *Oeuvr.*, vol. II, p. 62, ed. cit.), eiusque asseclae (cf p. 338) facultatem *inspirationis*, sive *suggestionis*; Balmes (*Fil. fondament.*, lib. I, c.15, t. I, p. 121-135, Barcinone 1848) *instinctum intellectualem*, ceterisque praetermissis, Aloysius Dmwski (*Inst. phil.*, *Log.* part. II, art. 7, t. I, p. 50, Romae 1843) *coecum et necessarium impulsum* appellaverunt. Ast horum sententia nobis haud probatur. Nam, si omnes homines in multis iudiciis conficiendis mirifice conveniunt, id ex eo oritur, quod, cum omnes homines iisdem veri perspiciendi instrumentis instructi sint, quaedam iudicia, quae haud magnam mentis aciem expostulant, nullo negotio conficiunt. Id genus sunt omnes veritates primitivae tum facti, tum rationis, atque aliae, quae ab illis facile eliciuntur. « Omnia, ad rem inquit s. Thomas (I, q. LXXIX, a. 5 ad 3), quae sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei..... Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam ». Quod quidem agnovit nuper Ad. Franck, ubi scribit « sensum communem non esse peculiarem facultatem, sed humanam rationem in suis generalioribus, et frequentioribus usibus spectatam » (*De la certitude*, *Rapport* etc., Introd., p. XL, Paris 1847). Accedit 1° quod cognitio instinctiva a natura rationali prorsus abhorret. Iis, quae ad hanc rem evincendam ex ipsa notione rationis attulimus (p. 338 sqq), argumentum *facti*, quod s. Thomas nobis suppeditat (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XVIII, a. 7 ad 7), adiicere lubet. Si cognitiones humanae instinctivae essent, homines illis iam ab initio existentiae suae potirentur, illasque *naturaliter*, non vero *per rationis inquisitionem* assequerentur, quemadmodum bruta, quorum cognitiones instinctivae sunt, vix in lucem edita res utiles a noxiis distinguunt. 2° Quod hoc criterium ad refellendos Scepticos, et Idealistas nihil roboris habet. Hi enim numquam negarunt sese

acerrimaeque lites, quae inter philosophos exarserunt, praeiudicataeque multae opiniones, quae apud gentes pervagatae sunt, versabantur circa ea, quae ex pronuntiatis per se notis non sine difficili demonstratione deducuntur.

156. Cum haec ita se habeant, pronum est quaedam intelligere, quae magni momenti sunt. 1° Facultates hominis individuae, si adiuncta considerentur, quae illarum exercitationem concomitari solent, non sunt adeo validae, et firmae, ut omnibus veritatibus assequendis pares sint, quibus homini opus est ad intellectus institutionem, et voluntatis regimen. Quare vehementer errant Rationalistae [1] quod rationem, etiamsi *moraliter* consideretur, sibi ipsi ad omnia dogmata, quae ad religionis cultum, et mores pertinent, sine ullo errore assequenda omnino sufficere autumant.

2° Quoniam nullus fuit philosophus, qui in aliquos errores non inciderit, perperam Traditionalistae inde concludunt rationem adeo imbecillam, et infirmam esse, ut nullas veritates abstractas, vel saltem nullas veritates metaphysicas, et morales sine Revelationis, aut institutionis socialis subsidio cognoscere valeat. Primo enim pronuntiata primitiva et facti, et rationis, necnon ea, quae ab illis facile eruuntur, omnibus ethnicis philosophis comperta fuerunt [2]. Secundo, si nullus fuit philosophus ethnicus, qui in aliquos magni momenti errores non ruerit, fere nemo extitit, qui et quasdam veritates non detexerit, et aliquos errores vulgo receptos non repudiaverit [3]. Ter-

---

ad rerum realitatem admittendam *indeclinabili naturae instinctu* impelli; sed contenderunt id ex praeiudicatis opinionibus oriri, quibus animum suum exuere philosophum omnino decet. 3° Quod hoc systema petitione principii laborat. Enimvero eius defensores, dum docent existentiam aliorum hominum esse veritatem sensus communis, simul contendunt cognosci non posse aliquam veritatem ad sensum communem pertinere, nisi constet omnes homines in ipsa consentire, atque illos etiam, qui ipsam verbis negant, actionibus suis confiteri. Quocirca, eorum sententia, cognitio existentiae aliorum hominum, cum nequeat obtineri, nisi per sensum communem, ad ipsum sensum communem cognoscendum necessaria est. 4° Denique, quod haec sententia sensui communi contradicit; siquidem quilibet homo de existentia aliorum hominum, de veracitate memoriae, de aliisque, quae sensui communi accepta referuntur, certus est, antequam sciat, quid de huiusmodi rebus ceteri homines opinentur. Cf nostrum op. *I principali sistemi* etc., c. III, § 1-7, p. 271-417.

[1]) Rationalistarum nomine hic a nobis intelliguntur non solum illi, qui omnem revelationem divinam, immediatam, et supernaturalem tollunt (cf p. 487, not. 5); sed etiam illi, qui rationi humanae, quocumque modo spectetur, vim ad quodlibet verum naturale detegendum concedunt.

[2]) Inter veritates ethnicis exploratas Paulus numeravit existentiam Dei, et legem naturalem, adeo ut illos, quod idololatriam professi sunt, et legem naturalem violarunt, *inexcusabiles* dixerit.

[3]) « Philosophi quidam, s. Augustinus inquit, inter falsa, quae opinati sunt, verum videre potuerunt »; *De Civ. Dei*, lib. XVIII, c. 41, n. 3.

tio, errores illis nonnisi ex perverso usu rationis promanarunt ; siquidem ab historia philosophiae didicimus non raro factum esse, ut unius errores alter, ratione diligentius consulta, emendaret. Quarto, Traditionalistae *absolutam* potentiam rationis ab eius potentia *morali* haud distinguunt. Sane, cum nos adstruimus rationem individuam esse criterium veri, id de ratione in se ipsa spectata intelligimus, nihilque aliud contendimus, nisi rationem, si rite, diligenterque consulatur, numquam in errorem nos inducere. At fatemur quidem, quoniam multa sunt, quae homini in rerum, etiam rationi perviarum, vestigatione impedimento sunt, fieri non posse, ut quispiam unius suae rationis viribus nisus, omnia, quae circa religionis cultum, et mores ratione absolute spectata cognosci possunt, sine ullo errore assequatur.

157. Ex quibus omnibus illud quoque perspicitur , philosophos Supernaturalistas [1] certitudinem cum infallibilitate confundere. Et sane, cum de criterio veri agitur, non id quaeritur, quo humana mens erroris immunis efficiatur, immunitas enim uniuscuiusque erroris , sive *infallibilitas* Deo convenit ; sed humana ratio , quippe quae limitibus circumscribitur, semper est errori obnoxia, non quod ipsa per se errorem parit, sed quod homines interdum ea recte non utuntur. At si ratio periculum errandi a mente humana non ablegat, eiusmodi momenta ad veritatem amplectendam ipsi saepe suppeditat, ut firma, et perfecta persuasio in ea exurgat. Hic status mentis *certitudo* dicitur, atque ad hanc adipiscendam tota de criterio veri inquisitio spectat. Hinc philosophi Supernaturalistae, quoniam certitudinem cum infallibilitate confundunt, in id sophismatis incidunt, quod *ignorantia elenchi* appellatur.

158. Huius controversiae circa vim rationis moraliter spectatae finem facere praestat hisce Richardi a s. Victore verbis, quae tum contra Rationalistas, tum contra Supernaturalistas adamussim quadrant: « Rerum itaque notitiam, nisi fallor, modo triplici apprehendimus. Nam alia experiendo probamus, alia ratiocinando colligimus , aliorum certitudinem credendo tenemus ; et temporalium quidem notitiam per ipsam experientiam apprehendimus ; ad aeternorum vero notitiam modo ratiocinando, modo credendo assurgimus [2] ».

---

[1]) Id contra vulgares Scepticos quoque dictum putato.

[2]) *De Trinit.*, lib. I, c. 1, *Opp.* ed. Can. Regul., p. 217, Rothomagi 1650.

ARTICVLVS SECVNDVS

De auxiliis, quibus mens humana moraliter spectata in veri investigatione adiuvanda est

159. Quoniam ratio individua moraliter considerata cunctas veritates ordinis naturalis sine ullo errore cognoscere non potest, inquirere nobis opus est, utrum ad illas tuto cognoscendas externis quibusdam praesidiis adiuvari possit.

Iam haec externa praesidia re ipsa homini non desunt. Horum praecipuum, uti ex dictis perspicitur, est Divina Revelatio. Enimvero ex historiae documentis valde exploratis constat Deum huic humani generis necessitati providisse; siquidem ipsis primis humani generis parentibus non solum dogmata revelavit, quae humana ratio absolute investigare non potest; sed etiam multa, quae ipsius vires haud praetergrediuntur, ut et ipsi, et ab eis prognati singuli homines in prima suae rationis enodatione sine magno labore, et sine errore ea omnia cognoscerent, quibus opus habent [1]. Id ex eo confirmatur, quod, cum primus homo totius generis parens, et doctor a Deo institutus sit, ea omnia scire debuit, quae homini tum ad vitam agendam, tum ad finem supernaturalem, ad quem assequendum destinatur, cognitu necessaria sunt; unde duplicem scientiam, scilicet naturalem, et supernaturalem ei divinitus infusam fuisse pro certo habendum est [2]. Divina haec revelatio, quam Deus identidem auxit, absolvitque, penes Ecclesiam Catholicam integra, atque incorrupta existit [3]. Quare, quoties philosophus verum ratione inqui-

---

[1]) Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. I, c. 4, n. 3.

[2]) Cf s. Thom., I, q. XCIV, a. 3 c., et *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XVIII, a. 4 c. Cf p. 514 Divinae huius educationis necessitatem non pauci primipili germanorum Rationalistarum vi veritatis coacti agnoverunt, et inculcarunt. Ex his nominare lubet Fichteum, qui sanxit « necesse prorsus fuisse, ut primi homines ab aliquo ente intelligentia praedito, quod homo non erat, erudirentur, usque eo, donec ipsi sese invicem erudire possent » (*Fundamenta iuris naturae*, germ., Ienae 1796, et 1797). Alii autem Rationalistae, iique quam plurimi fassi sunt primaevam conditionem generis humani nonnisi perfectam esse potuisse, idque ex cunctis vetustis traditionibus comprobari, cum hae, ut Cousinus ex illorum numero inquit, in eo mirifice consentiant, quod homo e Dei manibus egrediens ab Eo immediate accepit omnia lumina, omnesque veritates, quas manca hominum scientia statim obscuravit » (*Introd. à l' histoire de la phil.*, leç. VII, p. 194, Bruxelles 1836). Cf quae de hac re scripsimus in op. *I principali sistemi* etc., c. 2, § 6, p. 213 sqq, ed. cit., et in Ephem. *La Scienza e La Fede*, vol. IX, p. 10, et 11, Napoli 1845.

[3]) Lamennaesius Deum custodiam veritatum a se revelatarum universo humano generi in qualibet aetate demandasse saepe asseruit (*Essai sur l' indif-*

rit, in iis maxime, quae ad religionem, et mores pertinent, doctrinam a Deo revelatam, quam Ecclesia Catholica credendam nobis proponit, prae oculis habere debet, non ut inde argumenta ad rei, quam quaerit, demonstrationem petat [1], sed ut cognoscat, utrum demonstrationem rite confecerit. Nam, si qua conclusio dogmati revelato contradicit, pro certo habendum est demonstrationem perperam institutam fuisse [2], eamque diligenter excutere oportet, ut eius vitia deteguntur. Revelatio igitur est primum, et praecipuum instrumentum, quod in sui subsidium ratio advocare debet, ne in suis inquisitionibus vacillet, aut a recta via aberret [3]. Inde sane factum est, ut nullus philosophus paganus systema condiderit plurium exitialium errorum immune, et philosophi recentes, qui, inconsulta, vel despecta Catholicae Fidei doctrina, scientias rerum construere voluerunt, non modo paganicae philosophiae errores renovaverint, sed, hac nostra praesertim aetate, illis fortasse magis impios, et absurdos protulerint [4].

---

ference en matière de religion, c. 12, p. 1-129, Paris 1822). At perperam. Namque ex sacris historiis constat Deum primo singulis quibusdam hominibus plures veritates, quibus opus humano generi erat, patefecisse, ea lege ut a parentibus in filios continenter traducerentur; deinde, cum plerique parentes hoc munere haud rite fungerentur, ob eorumque negligentiam veritates revelatae turpiter corrumperentur, Abrahamo, atque ab eo exortae numerosae genti illarum depositum commisisse, cavisseque per Prophetarum successionem, ne ipsa muneri suo umquam deesset; Christum denique Ecclesiam fallendi nesciam instituisse, ut Revelationem sartam tectam usque ad mundi exitum tueretur, et cunctis gentibus annuntiaret. Ex his luculenter apparet non penes totum genus humanum, sed solum penes Synagogam revelationem, quam Deus primitus fecit, integram, errorisque puram extitisse, et, Synagoga repudiata, ipsam, prout a I. Christo perfecta fuit, penes unam Ecclesiam Catholicam inveniri. Quin vero primitiva revelatio ab ethnicis populis foede corrupta fuerit, sacrae, profanaeque historiae ne hilum quidem dubitare sinunt.

[1]) Id adnotamus, ut discrimen, quod inter Theologiam, et Philosophiam existere alibi (*Epitome*, p. 16, et 17) ostendimus, rursus inculcemus.

[2]) Cf p. 613, not. 3.

[3]) Hinc *Syllabus* complectens praecipuos nostrae aetatis errores, illum etiam recenset: « Philosophia tractanda est, nulla supernaturalis Revelationis habita ratione »; § II, n. XIV.

[4]) Refugit animus ea impietatis portenta edicere, quae blaterarunt Frid. Strauss, Bruno Baver, Alois. Feverback, aliique ab extrema, ut aiunt, sinistra Heghelii in Germania (cf d' Horrer, *Du philosophisme rationaliste et anthropolatre de la Prusse* in Ephem. *L' Université Catholique*, n. 108, t. XVIII, p. 464 sqq; n. 110, t. XIX, p. 108 sqq, et n. 114 p 432 sqq; t. XX, n. 118, p. 284 sqq, Paris 1844, et 1845), et Michelet, Leroux, Edg. Quinet, et plurimi a sectis, vel scholis, quas Saint-Simon, Fourier, et Comte in Gallia instituerunt. Vid. *Catechismo dell' Università di Francia*, trad. dal francese, in citt. Ephem. *La Scienza e La Fede*, vol. VII, p. 95 sqq, vol. VIII, p. 182 sqq, et

160. Ex his intelligitur philosophiam, ut Rogerius Baco sapienter advertit [1], ex eo quod in suis inquisitionibus dominatui theologiae subiicitur, non modo quidquam dignitatis non amittere, sed perfectam inde fieri. Certe nihil dignitatis amittit, quia nihil in se recipit, quod argumentis e ratione petitis non probetur; perficitur vero, quia ope theologiae lacunas explet, quae in ipsa, solis viribus rationis relicta, inveniuntur.

161. His permoti nos mediam inter Supernaturalistas, et Rationalistas viam terendam esse censemus. Quare, dum contendimus Revelationem Divinam philosopho, qui sine errore in suis inquisitionibus progredi vult, omnino consulendam esse, non negamus rationem humanam, etiamsi moraliter spectetur, ex se ipsa certitudinem assequi, et non pauca certa ei esse oportere, ut Revelationem cognoscat, et consulat [2], utque illas famulatus partes [3],

---

343 sqq, vol. IX, p. 109 sqq, et 256 sqq, Napoli 1844, et 1845; necnon nostram Dissert. *Il Positivismo,* in citt. Ephem., vol. XLI, p. 191 sqq, et 528 sqq, vol. XLII, p. 229 sqq, vol. XLIV, p. 31 sqq, et p. 81 sqq, an. 1861, et 1862.

[1]) *Op. cit.*, Pars II, c. 8, p. 41, ed. cit. Quod nuperrime advertit Clemens Schrader S. I. in suo erudito Comment. *De triplici ordine naturali, praeternaturali, et supernaturali*, Pars alt., c. 1, n. 1, § 63, p. 48, et 49, Vindobonae 1864. Id non solum contra Rationalistas, sed etiam contra Guentherum (*Thomas a Scrupulis*, Vindob. 1835), aliosque theologos Catholicos Germaniae adnotatum volumus. Ipsi obiicere solent philosophiam, si pronuntiata, quae Fidei adversari deprehendit, retractet, aut veritates, quae ex se haud invenit, amplectitur, e dignitate sua excidere; quia dignitas omnis rationalis scientiae expostulat, ut ipsa sibi pareat, coecumque auctoritatis iugum excutiat. Sed valde decipiuntur. Nam philosophia pronuntiata sua, quae Fidei contradicunt, retractat, non dumtaxat, quod ea Fidei contradicere novit, sed quod, cum certum ei sit illud falsum esse, quod Fidei adversatur, probationes suas retexit, et vitia, quae in illas obreperant, detegit. Quod si quas veritates philosophicas ex theologia excipit, illas pro certis habet non solum propter auctoritatem Fidei, sed etiam propter momenta rationis, quae ad illarum probationem invenit. « Si qua vero, inquit ad rem s. Thomas, circa creaturas communiter a Philosopho, et a Fideli considerantur, per alia, et alia principia traduntur. Nam Philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis; Fidelis autem ex causa prima, utputa quia sic divinitus est traditum, vel quia Dei potestas est infinita »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 4.

[2]) Cf pp. 608-610.

[3]) Pag. 34. Cf p. 612, not. 4. Guenther, eiusque asseclae illud quoque obganniunt, Doctores Scholarum male de philosophia meritos esse; quia ipsam illa officia, quae recensuimus, theologiae praestare docuerunt. Sed nae pessimo consilio. Etenim 1° quoniam theologia, fatentibus adversariis, philosophiae quam longissime antecellit, evidens est magnum decus in philosophiam redundare ex eo, quod ipsa ad theologiam concinnandam quidquam conferre potest. 2° Philosophia, dum theologiae serviens in verisimilibus, et probabilibus rationibus mysteriorum Fidei inveniendis adlaborat, multum inde pro-

quas in *Introductione* huic operi diximus, erga dogmata revelata explcat [1].

162. Alterum utile rationis individuae auxilium in iis, quae Revelatione Divina non continentur, est sensus communis virorum doctorum, sive, ut ait Genuensis [2], *sensus optimorum communis.* 1° Si de veritatibus agitur, quarum scientiam iam adepti sumus, maximopere iuvabit conclusiones nostras cum doctorum virorum decretis conferre. Etenim « ille, ut s. Thomas inquit, sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis [3] ». Quapropter, si videmus sapientes in easdem, ac nos, conclusiones devenisse, de recta demonstrationum nostrarum institutione nobis licet esse certioribus [4]. 2° Sin de illis veritatibus, quarum scientia destituimur, etsi, aiente eodem Aquinate, « locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus [5] »; tamen ad vulgarem notitiam rerum, quam maxima hominum pars sibi comparare nullo modo quit, est adprime utilis. Neque id solum de rudibus, sed

---

ficit; necesse enim est, ut rerum adeo sublimium cognitio quantumvis tenuis et manca, vim mentis humanae valde exacuat, ideoque ipsam mentem ad veritates naturales inveniendas validiorem efficiat (cf s. Thom., *In lib. III Sent.* Dist. XXIV, q. I, a. 3, *sol.* 2 ad 2). 3° Theologia, Scholasticorum iudicio, philosophiae, qua ipsi omnes scientias humanas complectebantur, in illis controversiis, quae ad Fidem quodammodo spectant, dominatur; at in aliis innumeris, quae ad Fidem non spectant, philosophia a theologia haud pendet (Cf Iac. Clemens, Dissert. cit., p. 26 sqq). Qua in re fere consentientem habemus Haureavium. Hic enim Heumannum, qui Scholasticam esse « philosophiam in servitutem theologiae papeae redactam » asseruit (Praef. ad opus Adami Tribbechovii, *De Doctoribus Scholasticis ac corrupta per eos divinarum, humanarumque rerum scientia*, Gessae 1663) refellens, advertit philosophiam mediae aetatis in iis, quae ad Fidem Catholicam non referuntur, sui iuris fuisse, idque ex hoc colligi, quod ipsa cuncta systemata philosophiae complexa est. Vid. *Diction. des scienc. phil.*, art. *Scolastique*, t. VI, p. 554, et 555, Paris 1852.

[1]) Lubet haec Pii PP. IX oraculo confirmare. Ipse enim in *Encycl. ad omnes Patriarchas* etc., 9 nov. 1846, rem, de qua agimus, breviter, et dilucide ita definivit: « Ambae (Fides, et ratio) ita sibi mutuam opem ferunt, ut recta ratio Fidei veritatem demonstret, tueatur, defendat; Fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet, eamque Divinarum rerum cognitione mirifice illustret, confirmet, atque perficiat ».

[2]) *Art. log. crit.* lib. III, c. 3, § 10, ed. cit. Ad hoc rationis subsidium auctoritas *dogmatica*, quam innuimus (p. 584) revocatur.

[3]) I, q. I, a. 6 c. Praestat haec pauca Tullii verba adiicere: « Quorum aut ingenio, aut virtute animus excellit, eos arbitramur, quia natura optima sunt, cernere naturae vim maxime »; *Dispp. Tuscul.*, lib. I, c. 15.

[4]) Doctorum auctoritatem ad philosophicas lites dirimendas veteres maximi fecisse testis est Sextus Emp. *In lib. I Adv. Phys.*, sect. 65.

[5]) I, q. I, a. 8 ad 2.

etiam de doctis est accipiendum, qui et ipsi fidem peritis rei, quam agunt, saepe adhibere debent; puta mathematicus medico, medicus legisperito etc. Unde illud s. Thomae: « Adiuvatur alter ab altero ad considerationem veritatis [1] ». Huiusmodi autem auctoritati fidenter conquiescendum nobis est; nam testimonium humanum, quod dogmata complectitur, aeque ac illud, quod circa facta versatur, omnem meretur fidem, quoties de scientia, et veracitate docentis dubitare prudenter non possumus [2].

163. Tertium auxilium rationis humanae est consensio omnium hominum. Hac in re in primis ab errore Lamennaesii caveamus oportet, qui contendit hominem individuae suae rationi relictum nullius veritatis certitudinem assequi posse, statuitque *consensionem omnium hominum*, quam etiam *auctoritatem generis humani*, et *rationem universalem* vocat, esse unicum veri criterium [3]. Huiusmodi sententia in eo praecipue peccat, quod, dum criterium veri in generis humani consensione statuit, cuncta menti instrumenta adimit, per quae consensionem illam cognoscere potest. Nemini enim exploratum esse potest, quid totum genus humanum de aliqua re sentiat, nisi ante certo sciat et se, et alios homines existere; nisi certo cognoscat et hominum, quibuscum loquitur, et aliorum locis, aut tempore dissitorum testimonium; nisi certus sit homines, a quibus generale hocce testimonium traditur, nec decipi, nec mentiri; nisi huius testimonii sensum probe intelligat; nisi ipsi constet Deum primos generis humani parentes per se erudivisse; nisi alia multa noverit, quae recensere longum foret. Iam haec omnia non aliis viis comperta homini sunt, nisi conscientia, sensibus externis, et ratione. Hinc, si his instrumentis homo non potest quidquam certi scire, nihil ei suppetit, quo consensionem generis humani certo cognoscat [4].

164. At, quamvis consensio omnium hominum pro unica nota veri statui nequeat; dubitandum tamen non est, quin argumento, quod ab ipsa petitur, magna vis insit. Id asserimus non solum contra veteres [5], recentesque Scepticos, inter quos commemorandus est Bay-

---

[1]) *In lib. II Met.*, lect. II.

[2]) Ad rem faciunt haec s. Augustini verba: « Ad discendum dupliciter du-« cimur: auctoritate, ac ratione; tempore auctoritas, re autem ratio prior est »; *De Ord.*, lib. II, c. 9, v. 26.

[3]) Cf loc. cit. p. 202, not. 4.

[4]) Quam longe a vero absit illud, quod Lamennaesius subdit, Deum suae revelationis custodiam universo humano generi in qualibet aetate commisisse, paulo ante demonstravimus.

[5]) Cf Sext. Emp., *Pyrrh. Hypoth.*, lib. I, c. XIV, sect. 88, et 89. Adversus hos Scepticos non solum politiores philosophi (cf eumdem, praesertim *Adv. Phys.*, I, sect. 60-62), sed etiam Scriptores Ecclesiastici, uti Clem. Alex. (*Strom.* lib. V, c. 14), Iustinus (*Apol.* I, et II, et *de Monarch.* passim), Origenes

leus [1]; sed etiam contra non paucos philosophos Catholicos praesertim e Gallia. Re vera Riambourgus [2], P. Rozaven [3], Ab. Boyerus [4], Episcopus Guillonus [5], Ab. Gerbertus, postquam Lamennaesii doctrinam repudiavit [6], aliique, ut Lamennaesio humani generis auctoritatem imprudentissime exaggeranti obsisterent, omnem auctoritatem generi humano detrahendam duxerunt. Eos in Italia secutus est, praeter alios, noster Galluppius [7].

165. Ast auctoritas consensionis generis humani hisce, ni fallimur, argumentis contra suos adversarios valide vindicatur. Primo, notae, quibus opiniones a consensione omnium gentium petitae gaudent, hae duae sunt, nempe quod sint *perpetuae*, et *universales*, ita ut ostendi non possit tempus, in quo non viguerint, aut natio, quae illis umquam caruerit. Atqui opinio perpetua, et universalis falsa esse nequit. Ergo consensio omnium gentium est certum veritatis indicium. Cuius argumenti assumptio hisce, quae cedro digna sunt, Thomae verbis luculenter demonstratur: « Quod ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum; falsa enim opinio infirmitas quaedam intellectus est, sicut et falsum iudicium de sensibili proprio ex infirmitate sensus accidit. Defectus autem per accidens sunt, quia praeter naturae intentionem; quod autem est per accidens, non potest esse semper, et in omnibus; sicut iudicium de saporibus, quod ab omni gustu datur, non potest esse falsum; ita iudicium, quod ab omnibus de veritate datur, non potest esse erroneum [8] ».

166. Secundo, si consensio omnium gentium notas, quas diximus, sibi vindicat, fontes, ex quibus ipsa promanat, alii esse non possunt,

---

(*Contra Celsum*, lib. I, c. 4, et 5), Lactantius (*Inst. Div.*, lib. I, c. 2), Augustinus (*De util. credendi*, c. 7, n. 15, *De duabus anim.* c. 10, n. 14, 15, et alibi saepissime), aliique, in quorum sententiam Scholastici vulgo concesserunt, consensum omnium hominum luculentum esse indicium veri propugnarunt.

[1]) *Continuation des pensèes sur les comètes*, § 4, 8-13, 30-32. In Bayleum, aliosque eiusdem furfuris tot philosophi, et apologetae insurrexerunt, ut illorum recensio valde spissum volumen expostularet.

[2]) Riambourg, *Mèlanges de phil. chrètien.*, n. III, *Oeuvr.* t. II, p. 195, et 200, Paris 1837.

[3]) *Examen* etc., c. VII, p. 297 sqq, et passim, Avignon 1833.

[4]) Boyer, *Examen de la doctrine de M. de la Mennais*, c. III, art. 3, p. 94-98, Paris 1834.

[5]) Guillon, *Histoire de la nouvelle hérésie du siècle XIX*, lib. II, c. 4, t. I, p. 280-282, Paris 1835.

[6]) Gerbet, *Reflexions sur la chute de M. de la Mennais*, c. V, p. 33 sqq, Paris 1838.

[7]) *Lezz.* etc., lez. XXXVI, t. I, p. 187, et 188, ed. cit.

[8]) *Contr. Gent.*, lib. II, c. 34.

quam evidentia, facilis demonstratio, et traditio; evidentia nempe, et facilis demonstratio pro iis veritatibus, quae perspicua sunt; et traditio pro iis, quae cognitu sunt difficiles. Iam, si de veritatibus primi generis agitur, illae ex ipsa humana natura fluunt, proindeque sunt homini naturales. At vero, quod est homini naturale, id verum esse necesse est; siquidem, cum natura uniuscuiusque rei vera sit, id, quod naturale est, consentaneum veritati sit oportet. « Quod natura, ait Guilielmus Parisiensis, universaliter, et naturaliter confitetur, necesse est verum esse. Naturam enim naturaliter, et universaliter mentiri impossibile est [1] ». Neque minus firmum argumentum consensus suppeditat ad illas veritates comprobandas, quae a primaeva traditione derivantur. Namque haec traditio, quae usque ad incunabula generis humani ascendit, non alium, quam ipsum Deum, auctorem habet. Quod, ut ante diximus [2], praeter historiam mosaicam, et priscorum populorum monumenta, ut ut obscura, et plerumque fabulis expressa, haud latenter ipsa ratio evincit. Re sane vera, quandoquidem homines ita natura comparati sunt, ut sine societate vivere nequeant, oportuit primum hominem a Deo constitutum fuisse aetate perfecta, iisque omnibus instructum, quae ad societatis statum, et gubernationem, et ad cultum Dei pertinent. Quam instructionem, ut perbelle s. Thomas ostendit, fuisse omnino perfectam putandum est, propterea quod primus homo, uti auctor, ita institutor totius generis humani esse debuit [3].

167. Obiic. Sextus Emp.: Fieri non potest, ut aliquis omnes homines interroget. Ergo consensus omnium hominum in aliqua re cognosci nequit.

168. Resp. *Conc. antec. Neg. cons.* Hoc obiectum admodum futile est. Nam, ut consensus omnium hominum in aliqua re patefiat, necesse non est omnes homines sigillatim interrogare; sed satis est cognoscere, quid de aliqua re sapientes docuerint, aut populis persuasum sit. Iam id vel ex historiis, vel ex philosophorum libris pronum est cognoscere.

169. Obiic. Galluppius, Boyerus, aliique: Rationes singulorum hominum sunt errori obnoxiae. Ergo etiam ratio universalis, sive totius generis humani, quae ex illis efficitur, est obnoxia errori.

170. Resp. *Dist. antec.*: in quibusdam, *conc. ant.*; in omnibus, *neg. antec. Neg. conseq.* Et sane in primis antecedens veritati non est consentaneum; nos enim iam vidimus non pauca esse, in quibus mentem humanam decipi haud possibile est. Sed quidquid sit de veritate

---

[1] *De virtut.*, c. 2, Aureliae 1674. « De quo, aiebat etiam Tullius, omnium natura consentit, id verum esse necesse est »; *De nat. Deorum*, lib. I, c. 17.

[2] P. 622, et *Epitom.*, p. 2.

[3] I, q. XCIV, a. 3 c.

antecedentis, consequens ex eo haud fluit. Nam firmitas iudicii, quod omnium hominum commune est, nostra sententia, non repetitur a collectione rationum individuarum; sed a quodam effato, de quo dubitare non licet. Si enim consensio oritur a constitutione naturae humanae, pronunciatum, cui eius auctoritas nititur, illud est, fieri non posse, ut omnes homines in eumdem errorem ruant; namque « habet, ut aiebat Clemens Alex., innumerabilia falsum diverticula [1] ». Sin a Traditione, haec vim suam repetit ab his indubiis effatis: 1° Deum, qui Traditionis primus auctor est, non posse falli, neque fallere alios; 2° Traditionem non potuisse apud omnes homines eodem modo corrumpi.

171. Obii. Bayleus, aliique post eum: Certum est non paucos errores ubique obtinuisse. Ergo.

172. Resp. *Neg. ant.*, et *cons.* Qui vim consensionis oppugnant, aerem verberant, cum quasdam falsas populorum opiniones nobis obiiciunt; siquidem hae neque perpetuae, neque universales sunt, proindeque a consensu omnium populorum minime oriuntur. Exempli instar sit polytheismus, quem ipsi favere sententiae suae arbitrantur. Re sane vera 1° a mundi origine usque ad diluvium, hoc est, per duo millia annorum circiter unius Dei cultus in terris viguit. 2° Polytheismus aut paullo ante diluvium, aut, quod probabilius est, post diluvii tempora primum apparuit [2]. 3° Toto eo tempore, quo apud cunctas gentes obtinuit, florentissima gens hebraea unum, verumque Deum coluit, et, si quando ab institutis suis deficiens falsa numina coluit, illico per Prophetarum admonitiones ab impio hoc cultu se revocavit. 4° Post Evangelii promulgationem cultus idolorum sensim concidit, et tandem nonnisi penes quosdam immanes, et barbaros populos perseveravit, atque adhuc viget. Ex quibus efficitur polytheismum neque perpetuum, neque universalem fuisse. His tamquam cumulus accedit, quod plurium Deorum cultores valde inter sese dissidebant, neque, teste Tullio [3], in alia re, quam in quadam natura Divina admittenda consentiebant, ita ut consensio ethnicorum in eo potius versata sit, quod quaedam divina natura est, quam quod plures Dii sunt. Idem ferme reponendum est Galluppio, qui contendit omnes homines creationem negasse. Haec enim non latuit omnes veri monotheismi professores, de quibus modo locuti sumus; siquidem ipsa unum est ex praecipuis decretis veri monotheismi. Re sane vera, praetermissis antediluvianis, quibus, propter Patriarcharum vitam valde

---

[1]) *Strom.* lib. I, c. 13.

[2]) Vid., praeter Calmet (*Comment.*, t. V, *Dissert. de orig. idololat.*, Venetiis 1731), aliosque multos, Lefebve, *Ess. sur l' origine, la nature, et la chute de l' idolâtrie*, inter *Commentt. Universit. Catholic. Lovan.*, t. IV, p. 229 sqq.

[3]) *Qq. Tuscul.*, lib. I, c. 13.

longaevam, recens semper fuit divinae creationis memoria, dogma creationis ipsi vulgo Hebraeorum compertum fuisse locuples testis est mater filiorum Machabaeorum, quae ultimum filium ad martyrium adhortans, inquit: « Peto, nate, ut aspicias ad coelum et terram, et ad omnia quae in eis sunt; et intelligas, quia *ex nihilo fecit* illa Deus, et hominum genus [1] ». De vulgo Christianorum manifesta res est ex ipso *Symbolo fidei*. Vulgus ethnicorum autem illud dogma non negavit, sed tantum ignoravit, quippe quod nullam certe huius rei inquisitionem instituit. Iam error cum ignorantia confundendus non est [2], quemadmodum confundere Galluppius videtur. Tota quaestio igitur redit ad priscos philosophos, et recentes Incredulos, et Rationalistas. Verum quisnam dixerit horum opinationibus totius generis humani auctoritatem contineri?

VOLVMINIS PRIMI

FINIS

---

1) *II Machab.*, VII, 28.
2) Cf p. 538, not. 3.

ERRATA			CORRIGE
PAG.	LIN.		
3,	35,	co	éx
13,	26,	saepsus	saepius
105,	6,	ives	avis
109,	20,	potest,	potest, reticent,
215,	8,	delecti	delicti
217,	4,	inventiones	inventionis
380,	29,	deligere	diligere
420,	11,	non posse	nos posse

Nihil obstat
ANTONIVS CAN. D'AMELIO
Censor Theologus

Imprimatur
JOSEPH CAN. MOLINARI
Deput.

C/1106
Vol 3
5000=

102
Sa 59
33673
SANSEVERINO, CAJETANUS
AUTHOR
Institutiones seu Elementa Philoso
TITLE phiae Christianae, ed.
Signoriello, Vol. 1

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - CBPL

33673